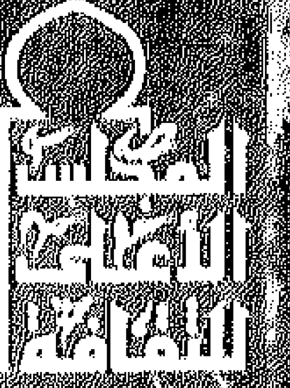
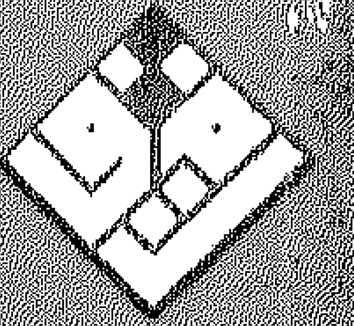




المشروع القومي للترجمة

الحركة النسائية المصرية

العلمانية و النوع والدولة في الشرق الاوسط

تاليف نادية العلى
ترجمة مصطفى رياض

497

اهـــــــداء2004
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
القاهرة

المشروع القومى للترجمة

الحركة النسائية المصرية

العَلمانية ، والنوع ، والدولة فى الشرق الأوسط

تأليـف : نادية العلىّ

ترجمـة : مصطفى رياض



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٩٧
- الحركة النسائية المصرية
(العَلمانية ، والنوع ، والدولة فى الشرق الأوسط)
- نادية العليّ
- مصطفى رياض
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084 **E. Mail :** asfour @ onebox. com

---

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

إهداء المؤلفة

إلى أبواي ، داجمار وصديق العليّ

مقدمة

يجسِّد الموقف المعاصر للنساء فى مصر حالة التوتر والصراع التى تميز العديد من مجتمعات البلاد التى خضعت فى الماضى للاستعمار ، وتجد النساء المصريات أنفسهن فى بؤرة تتزاحم فيها خطابات ومصالح تبدو متناقضة وتستثير ردود أفعالهن، كما أنَّ هذه المجتمعات تشهد صراعات بين القوى يكمن فى جوهرها جدل عنيف عن التحديث وصلته بالتأثير الغربى، وبالدفاع عن الثقافة والتقاليد الوطنية "الأصيلة". وقد سجَّلت الأعمال الحديثة فى المجال الثرى والشامل لدراسات ما بعد الاستعمار بعض الصراعات السياسة التى ارتبطت بعمليتى إزالة آثار الاستعمار وبناء الدول، وقد أشارت هذه الدراسات تحديداً لظهور نخبة محلية قوية تتجه لإنتاج علاقات لا تتسم بالمساواة بين الطبقات، والجماعات الدينية، وبين الجنسين (Chatterjee, 1993; Hall, 1996a; Kandiyoti, 1991, 1995; Maiello, 1996; Prakash, 1995; Rattansi, 1997; Said, 1993; Spivak, 1998) ، وفى كثير من الأحيان تجد النساء أنفسهن فى بؤرة الصراع بين مصالح متضاربة وغامضة، وقد تجاذبتهنَّ دعوات التحديث، ومحاولات التحرر، والخطاب البلاغى الوطنى الذى ينادى بـ"الأصالة"، والزحف الإمبريالى المستمر .

وقد وضعت التيارات الإسلامية فى السياق المصرى مزيداً من القيود على آفاق الخطاب الجدلى المتداول، وعلى الخيارات المتاحة للنساء. ويصدق ذلك بصفة خاصة على الناشطين الذين يتصدون للدفاع عن القضايا ذات الصلة بالعلاقات بين الجنسين، إلى جانب مختلف أشكال عدم المساواة والظلم فى إطار الرؤية التى تقدم "الأمة" فى صيغة موَّحَدة معمَّمة، وقد تعرضت الناشطات المصريات اللائى ضرب نشاطهنَّ بجذوره فى الشعور الوطنى وحركة الكفاح ضد القوى الاستعمارية لاتهامات معاداة الوطن ومعاداة الدين، وقد تزايدت الاتهامات وخاصة من قِبل الحركة الإسلامية والقوى الوطنية، بالتواطؤ مع الإمبريالية الغربية لجلب أفكار وممارسات غريبة ونشرها فى .

المجتمع، وقد أدت أسلحة التخويف هذه إلى نشأة مخاوف بين ناشطات الاتجاه النسائى فى مصر أسكتت أصوات الكثيرات منهن .

وإنّى آمل من خلال دراستى لقطاع محدد، غير أنَّه يتسم بالتنوع، من مصر فى عهد ما بعد الاستعمار، ألا وهو قطاع النشاط النسائى ذى التوّجه العلمانى، أن أفك التشابك فى مواطن التوتر والصراع الذى تتسم به العمليات المعقدة لإزالة آثار الاستعمار، وتستمر فى تأثيرها على الثقافة السياسية. ويتشكل النشاط النسائى المعاصر فى مصر على أساس من الخوف من التعدى على الأعراف والقيم التى تحتل وضعها فى النسيج الوطنى، وتحتل قضية الهويَّة محل الصدارة فى ذلك النشاط مثلها فى ذلك مثل الكفاح للحصول على حقوق النساء وتحقيق تطلعاتهن. وتخاطر الناشطات العلمانيات خاصة بالكثير فرفضهنَّ للإسلام بوصفه الإطار الوحيد الذى يمكن للكفاح السياسى وبناء الدول أن يتم من خلاله يثير الشكوك حول موقعهنَّ من "التقاليد" و"الأصالة" على الساحة المحلية .

وفى هذا الكتاب، أحاول أن أقدم وصفًا إثنوجرافيًا مفصلاً لسياق النشاط النسائى المصرى المعاصر، ومحتواه، ومغزاه السياسى. ويعتمد تقديمى لهذا الوصف على تحليلى لمقابلات أجريتها مع عضوات بجمعيات نسائية وناشطات مستقلات. غير أنَّه من خلال هذا العمل أقدم رؤيتى الخاصة باستحالة تحليل النشاط النسائى دون أن نضعه فى سياقه الأعم الذى يحدث من خلاله. وبالتالى، فإنَّنى سأدرس عدداً من العوامل، مثل الدولة المصرية، والدوائر الإسلامية، واليسار السياسى، فضلاً عن المنظمات والبرامج الدولية ، وهى عوامل تترك أثرها – بشكل أو آخر – على أنماط النشاط النسائى ومحتواه وخطاباته .

ومن خلال نقد حركة الحداثة فى السياق المصرى تتوافر لى أداة لفحص الانقسامات ما بين التقليدى والحديث، والمحلى والغربى، وهى الانقسامات التى لا يقتصر ظهورها على الكتابات الأكاديمية عن النساء فى الشرق الأوسط، بل يتعداها ليشكل قوة معارضة قوية فى الخطاب الثقافى والتاريخى والسياسى فى مصر؛ ففى سياق الدراسات التى تتناول الحركات الإسلامية، تزايد الاتجاه لدراسة الانقسام بين "الحديث" فى مواجهة "التقليدى". وعلى الرغم من دعوة الإسلاميين للعودة إلى

"الماضى المجيد"، فإنَّ العديد من الكتاب قد أشاروا إلى الطبيعة "الحديثة" و"التحديثية" للاتجاهات الإسلامية (AlAzmeh, 1993; Ayubi, 1991; Esposito, 1992; Mogh- adam, 1993; Munson, 1998; Paldar, 1996; Sayyid, 1997; Zubaida, 1989, 19993) ولا عجب أنَّ التنافر القوى بين "الحديث" والتقليدى" يشكل صعوبة فى التصدى لما يتصل بالنساء فى الشرق الأوسط، غير أنَّ هناك العديد من الدراسات الحديثة التى قدمت محاولات فى هذا الاتجاه (Abu Lughod, 1995b, 1997, 1998b; Badran, 1995; Baron, 1994; Kandiyoti (ed.), 1996; Macleod, 1991; Moghadam, 1993; Nelson, 1996; Paidar, 1996) ، ولعل ما يشكل صعوبة أكبر فى التصدى له هو تصنيف "الغربى" فى مقابل "المحلى"، وهو تصنيف تقوم على أساسه حتى بعض الكتابات التى تعارض الانقسام بين "الحديث" و"التقليدى" معارضة واعية.

وإنّى أرى أنَّ هذا الكتاب يتعلق بخلخلة الانقسام الصارم ما بين الشرق والغرب بقدر ما يتعلق بنشاطات النساء المصريات العلمانيات، والثقافة السياسية التى تقوم عليها، ولذلك فإنَّنى سأتصدى لمحاولات فرض تصورات جوهرية وأحادية لتفسير "الخلاف" بين الثقافات، وهو ما يشير إليه بارثا تشارجى Partha Chatterjee (1993) ، بوضوح عندما ينسب لهذه التفسيرات إنتاج الرؤى والنماذج التى وضعها المستعمرون فى بادئ الأمر. وفى الوقت ذاته فإنَّنى آمل أن أقدم وصفًا إثنوجرافيًا مفصلاً لحركة تعرضت للكثير من التحليلات والتصنيفات من زاوية غلب عليها نزعة التعميم والنظرة البعيدة من علٍ .

وفى نهاية المطاف فإنَّ هذا الكتاب يقدم محاولة للإسهام فى الحركة النسائية المعاصرة بتقديم وصف مفصل عن قطاع عريض من نشاط النساء العلمانيات. وقد تطلعت إلى تقديم زاوية، وإن كانت جزئية أو محدودة، قد تصلح لاستخدام الناشطات المصريات، وربما ساعدتنى طبيعة عملى كباحثة فى اكتسابى نظرة ثاقبة لمجالات أوسع من الأنشطة والمواقف التى قد تخفى على من يشارك مشاركة كاملة فى الأنشطة موضوع الدراسة، ولم تجد حالة التوتر بين الباحثة والناشطة حلاً لها أثناء إعدادى لبحثى، غير أنَّى واصلت التصدى للنتائج المتضمنة لهذه الحالة أثناء كتابتى لخلاصة نتائجى.

اعتبارات تتعلق بالمفاهيم

بينما تتوافر لدىَّ المعرفة بالجدل الدائر حول إمكانية إطلاق اسم "حركة" على كافة الأشكال المختلفة لأنشطة الناشطات المصريات المعاصرات، فإنَّنى أساند الرأى القائل بأنَّ هناك أشكالاً مختلفة من الحركات النسائية. ولا شك أنَّ بعض الحركات يسهل التعرف عليها على أساس من عملها الجماعي؛ غير أنَّنى على ضوء تحليل مولينو Molyneux (1998 : 223) أرى أنَّ العدد الكبير نسبيًا من الجمعيات والشبكات النسائية المصرية فضلاً عن الناشطات المستقلات المصريات يمثلن حركة نسائية .

أما فيما يتصل بمسألة تعريف "الجماعة"، فإنَّ نقطة البدء التى اعتمدت عليها يمكن أن تكون تعريف دون تشاتى Dawn Chatty للجماعة على أساس تكوينها من مجموعة من الأفراد الذين يتفاعلون مع بعضهم البعض على أساس منتظم، وبالتالى "يشكلون الهويات التى يراها كل منهم فى أنفسهم وفى الآخرين من الجماعة نفسها" (Chatty & Rabo, 1997 : 223) غير أنَّنى سأقوم بتعديل معيار التفاعل المنتظم بين الأعضاء، على ضوء الغرض من دراستى؛ لأنَّ عضوية الجمعيات النسائية وأنشطتها فى مصر قد تتسم بعدم الانتظام، ومع ذلك فهذه الجمعيات تمثل جماعات فى نهاية الأمر. وتميز تشاتى بين الجماعات الأولية مثل الأسرة؛ حيث يجرى عامة تفاعل مباشر بين أفراد الأسرة ، والجماعات الثانوية حيث "يتصل الأعضاء ببعضهم البعض من خلال علاقات تنظيمية أكثر تعقيداً" (Ibid. 9) أضف إلى ذلك، أنها تميز ما بين الجماعات الرسمية وغير الرسمية، فترى أنَّ الجماعات غير الرسمية أكثر استقراراً مع مضى الوقت ، وتعتمد على قواعد منصوص عليها على نحو أكبر. غير أنَّ تشاتى تشير إلى التذبذب بين الفئتين بما يتفق ونتائج بحثى. وفى كتابى هذا فإنِّى أستخدم كلمتى "منظمة" و"جماعة" (بمعنى جماعة رسمية) بالمعنى ذاته، بينما أعنى بمصطلح "شبكة"، ذلك الاتحاد – الذى يتراوح فى قوته – بين جماعات رسمية وغير رسمية، كما قد أستخدم المصطلح للإشارة إلى الناشطات المستقلات اللائى يرتبطن على أساس من الأهداف المشتركة، وعادة ما يجرى إنشاء الشبكات لتولى مهام حملات أو مهام خاصة مثل الحملة ضد ختان الإناث فى مصر .

وقد استعنت منذ البداية بمعيار اخترت من خلاله المنظمات، والجماعات، والشبكات، والأفراد؛ فقد عزمت أمرى على تسليط الضوء على الناشطات العلمانيات، غير أنَّنى لم أعنِ بذلك أن أوحى بأنَّ كافة الناشطات علمانيات، أو أنَّ الناشطات الإسلاميات لسن ناشطات، وقد اعتمدت فى قرارى على عدد من الأسباب سأتناولها بتفصيل أكبر فى ما يلى من فصول كتابى؛ فبغض النظر عن مشاركتى فى أنشطة إحدى الجمعيات العلمانية قبل قيامى ببحثى هذا، فإنّنى قد لاحظت اتجاهًا لتجاهل الدوائر العلمانية فى الدراسات التى أُجريت مؤخرًا عن مصر، حيث كان الاهتمام يتجه للأنشطة والاتجاهات الإسلامية. أضف إلى ذلك، أنَّ الدوائر العلمانية، إذا ما جرى تناولها فى تلك الدراسات، تُقدم كوحدة لا تمايز بها، وكفئة تكاد تكون هامشية تتكوَّن من غير الإسلاميين .

وتتمثل أحد أهدافى من كتابة هذا الكتاب فى طرح إشكالية حول مفهوم "العلمانية". وفى هذا المقام، أكتفى بتقديم تعريف مبدئى يصلح لبداية هذا العمل، ويشير مصطلح "العلمانية" إلى قبول الفصل ما بين الدين والدولة، غير أنَّه لا يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معادٍ للأديان أو معادٍ للإسلام. أضف إلى ذلك أنَّ الناشطات العلمانيات لا يؤيدن اتخاذ الشريعة مرجعًا وحيدًا وأساسيًا للتشريع ، بل إنَّهن يعتمدن على القانون المدنى واتفاقيات حقوق الإنسان، الصادرة عن الأمم المتحدة، بوصفها أُطرًا مرجعية لكفاحهن .

ويعود السبب فى استخدامى لمصطلح "النشاط النسائى" women's activism وليس "الاتجاه النسوى" feminism ، أن من قابلت من السيدات يرفضن مصطلح "الاتجاه النسوى" لأسباب عملية وإيديولوجية، فالمصطلح الإنجليزى يثير العداء، وفى بعض الأحيان يثير مشاعر القلق حتى بين الناشطات اللائى يبدو أنَّهن قد استقرت فى نفوسهن الصورة السلبية التى تصوَّر بها ناشطات الاتجاه النسائى ككارهات للرجال، عدوانيات، وربما سحاقيات (وفى الأغلب الأعم شهوانيات) وبون ما شك مقلدات للغرب(١) .

ولا ينبع عزوف الكثير من المصريات عن إعلان ارتباطهن بالحركة النسوية من شيوع صورة سلبية لتلك الحركة فى المجتمع فحسب، وإنَّما لارتباطها بالاعتقاد بأنَّ تلك

الحركة تشتت الانتباه بعيداً عن "القضايا الكبرى" مثل الإمبريالية، والصراع الطبقى، والصهيونية (Al-Ali, 1997) .

وتميِّز السيدات اللائى قابلتهن بصفة عامة ما بين "الحركة النسائية" و"الحركة النسويَّة"، ويعد مصطلح "الحركة النسوية" حديث الاستخدام ، وترى معظم الناشطات أنَّه يشير إلى مفهوم الصراع مع النظام الأبوى[٢]، ولا يشتمل على تحليلات أو نقد لمظاهر عدم المساواة الاقتصادية والسياسية، ويضفن أنَّ الحركة النسائية تعنى الاهتمام بالاستقلال الوطنى، والصراع الطبقى، وغير ذلك من القضايا الاجتماعية والسياسية ، وهناك عدد قليل من السيدات - غير أنَّه يتجه للزيادة - يرفضن المفهوم العام للحركة النسوية وسبل تقديمها، وهن ينظرن إلى أنفسهن كناشطات نسويات غير أنَّهن يلتزمن الحذر فى تأكيد أن اتجاههن يشمل كافة أشكال الصراع ضد المظالم الاجتماعية، كما يؤكدن أنَّهن لسن كارهات للرجال. غير أنَّ هناك جماعة أخرى تصف نفسها بالناشطات النسويات الماركسيات ، ويؤكدن أنَّهن ماركسيات يحاربن النظام الأبوى، فى مواجهة الناشطات النسائيات اللائى يحاربن النظام الطبقى .

ويتخلل هذه المسميات العامة أصداء لفئات الاتجاه النسوى الغربى من جماعات تختلف فى توجهها ما بين الاهتمام بالمساواة (الجماعات النسائية الليبرالية)، و"الاختلاف" (الجماعات النسائية الراديكالية)، والجماعات التى يمتد اهتمامها بالتصدى لاستغلال النساء فى المجالين السياسى والاقتصادى (الجماعات النسائية الاشتراكية). وتبدو صعوبة الفصل على نحو قاطع بين تلك الفئات الثلاث فى الغرب ، كما يشكل الأمر إشكالية أكبر فى مصر، غير أنَّ المصطلحات لا تخلو من معنى فى الغرب وكذلك فى مصر إذ أنَّ معانيها مشتقة من اتجاهات مشابهة للظلم والاضطهاد الواقع على النساء تتعدى حدود المجتمعات جميعها بشهادة النساء أنفسهن .

ويتمثل الصراع لإزالة العقبات التى تعوق المساواة بين الجنسين (النشاط النسائى فى مجال اكتساب الحقوق) فى الحملات المختلفة لتغيير القوانين القائمة التى تعكس عدم المساواة وتنتجها وتتسبب فى قيامها، كما يستهدف النشاط فى هذا المجال تحسين فرص التعليم والعمل للنساء، وزيادة مشاركتهنَّ السياسية. ويمثل منهج

"حقوق النساء" أهم شكل من أشكال المشاركة النسائية بين الناشطات المصريات المعاصرات؛ إذ يشكل الاهتمام بالتشريعات والحقوق المتساوية في التعليم، ... إلخ، جانبًا مهمًا من برامج الناشطات ذوات الاتجاه الاشتراكي. غير أنَّ هؤلاء الناشطات ذوات الاتجاه الاشتراكي ما زلن يختلفن عن نظيراتهن الليبراليات فى رفضهن لفكرة أنَّ الإصلاحات ستجلب للنساء المساواة؛ فهن ينظرن إلى استغلال النساء كجانب من عدم المساواة الهيكلية التى تضرب بجذورها فى الوضع الطبقى، والرأسمالية والإمبريالية .

ولم يجد الاتجاه الغربى الذى تمثله "الناشطات الراديكاليات" ، والذى يجمع بين مواجهة النظام الأبوى، وتأكيد الاختلافات بين الرجال والنساء، ويسلط الضوء على العلاقات الجنسية بوصفها مجالاً تتعرض فيه النساء للاضطهاد وتصل من خلاله للتحرر، ولا يمكننا أن نصف الناشطات القلائل اللائى عالجن هذه المسألة ذات الحساسية الخاصة بأنَّهن منفصلات عن المجموع، فهن يبدين اهتمامًا باستغلال النساء فى مجالات أخرى، وقد تزايد اهتمام العديد من الناشطات الليبراليات وذوات الاتجاه الاشتراكى بالمسألة الجنسية، غير أنّهن لم يجعلن منها محور الاهتمام، ومما يثير السخرية أنَّ هناك عدة نساء ممن يرفضن مسمى "الناشطات النسائيات" على أساس أنَّه مصطلح محدود، فهنَّ يتجهن لصحبة نساء أخريات من وسطهنَّ الاجتماعى ، ويطلقن العنان للتعبير عن شكاواهنَّ من "الرجال" وما يتسبب فيه الرجال من إحباط لهن، وبالتالى فإنَّهن يؤكدن الاختلافات الجوهرية بين الجنسين فى كثير من الأحيان دون ما قصد منهن .

وإذا نحينا بعض الجماعات جانبًا، وهى الجماعات التى تحتل موقعها على طرفىّ مجال النشاط من حيث اهتماماتها بالتأكيد على التراث الليبرالى وبالاقتصاد السياسى الذى يشكل جانبًا من اتجاهاتها الاشتراكية، فإنَّ هذه الأفكار لا تلتزم قيودًا تفصل بينها بوضوح؛ فقد أمكننى أن أجد قدرًا كبيرًا من التداخل وعدم الثبات بين هذه الجماعات وداخلها، وينطبق ذلك أيضًا على أشكال العمل داخل الأنشطة النسائية، ولذلك فإنَّنى سأرصد تنوّع الأنشطة النسائية، وذلك من خلال استكشاف مواقف العضوات المنتميات إلى جمعيات والعضوات المستقلات فيما يتصل بقضايا محددة يُثار الجدل حولها فى المجتمع المصرى، بدلاً من الالتزام بالتصنيف الغربى للأنشطة النسائية التى تضع الليبرالية فى مواجهة الاشتراكية .

ويتجاهل مصطلح "الأنشطة النسائية" مجموعة متنوِّعة من أوجه المشاركة التى إن نظرنا إليها منفصلة لا نجدها تندرج تحت تصنيفات "النشاط السياسى" مثل الأنشطة الخيرية، والرعاية الاجتماعية، والدعوة، ورفع درجة الوعى، وإقامة مجموعات للضغط والتأثير، والنشاط التنموى، ولذلك فإنَّ الطابع المتغير لمجال الأنشطة النسائية هو المبرر للطبيعة المتنوِّعة للمشاركة النسائية التى تتطور بموجبها بعض الأنشطة التى لا تخضع للتصنيف بوصفها أنشطة سياسية، مثل إجراء البحوث، لتصبح مشاركة سياسية مثل الدعوة لحقوق المرأة أو تكوين جماعات للضغط والتأثير. أضف إلى ذلك أنَّ الجمعيات والناشطات المستقلات قد يشاركن فى بعض الأحيان فى مختلف أنواع الأنشطة، بعضها لا يتصف بالعمل السياسى والبعض الآخر يميل إلى ذلك اللون من العمل، ولذلك فإنَّنى سأستخدم فى كتابى هذا مصطلح "الأنشطة النسائية" لعدم توافر مسمى أفضل ليشير للمجالات المتنوعة والمتشابكة التى تميز الحركة النسائية، وهو مصطلح يشير بصفة خاصة للنساء العاملات فى مجال قضايا المرأة والحركة النسائية المصرية(٣) .

خريطة للأنشطة النسائية

تقدم ماكسين مولينو Maxine Molyneux (1998) نموذجًا ثلاثيًا فى تحليلها للحركات النسائية عبر التاريخ والحضارات، ويصلح هذا النموذج لاستخدامه كتصنيف تحليلى مفيد للأنشطة النسائية، وتقترح ماكسين مولينو قيام تصنيف من ثلاثة أنماط نموذجية تسير فى توازٍ والمبادئ التنظيمية ومفاهيم السلطة الخاصة بكل منها؛ فالجماعات قد تكون : (١) مستقلة، (٢) مشارِكة، (٣) موجَّهة. وتتصف الجماعات المستقلة بـ"أعمالها المستقلة ؛ حيث تنظم النساء أنشطتهن ذاتيًا، ويحددن الأشكال الخاصة بتنظيمهن وكفاحهن" (ibid. : 226) . وتؤكد ماكسين مولينو أنَّ النشاط النسائى الجماعى المستقل لا يعد نسويًا بالضرورة بمعنى التصدى لـ"المصالح الحقيقية للنوع"، وإنَّما قد يتجه للقيام بأنشطة متنوِّعة تساند الجهود الذاتية، ويحقق أهدافًا لا ترتبط مباشرة بقضايا النوع، أو حتى يلغى حقوق النساء، وسأقوم ، لأغراض تتصل ببحثى هذا ، بوضع حدود لتصنيف مولينو للجماعات المستقلة؛ فأقدم منها ما يعبر عن الاهتمامات النسائية العامة التى قدمتُها آنفًا .

وفى بعض الأحيان تتجه الجماعات النسائية لتشكيل تحالفات مع منظمات سياسية أخرى، بينما تحتفظ بأهدافها الخاصة واستقلالها التنظيمى، وتدعو الفئة الثانية من الجمعيات النسائية التى تقيم "روابط مشاركة" مع غيرها من الجماعات إلى التفاوض الدائم حول السلطة، وتقدم مثالاً للسياسات الديموقراطية. ويعد الاعتراف بتنوّع المصالح وتضاربها فى بعض الأحيان، وقيام الثقة بين الشركاء، والالتزام بإجراءات للمساءلة، عناصر مهمة لتجنب طغيان برامج بعض الشركاء على برامج الشركاء الآخرين (ibid. : 228) .

وتضع مولينو هاتين الفئتين من الجماعات النسائية فى مواجهة الفئة الثالثة التى تقوم على أساس من "التعبئة الموجَّهة"؛ حيث "تُفرض السلطة وتنبع المبادرة من الخارج، وتخضع لها الجماعة نفسها، وبالتالى تخضع تلك الجماعات لسيطرة سلطة أعلى عادة ما تكون مؤسسة سياسية أو حكومية، أو كلتيهما (ibid. : 229) . وفى هذا السياق، تستخدم المؤسسات التى تقوم بتوجيه تلك الجمعيات قضايا النوع، إذا ما أثارتها فى المقام الأول، كوسيلة لتحقيق أغراض أخرى.وعبر التاريخ والحضارات ظهرت ثلاثة أنماط من التعبئة الموجَّهة : (١) فتجرى تعبئة النساء لتحقيق هدف عام مثل الإطاحة بنظام الحكم، أو مساندة حزب من الأحزاب ليتولى الحكم، (٢) أو يُعلن التزام عام بمصالح النساء، ولكن من خلال التزام أشمل بالتغيير الاجتماعى، وهو ما تعبر عنه الحركات الوطنية التى تهدف لتحديث المجتمع، وكذلك الحركات الاشتراكية، (٣) أو يجرى تعبئة النساء فى سياق قضايا معينة لإلغاء حقوق يتمتعن بها باسم الصراع الجمعى أو الوطنى أو الدينى (ibid. : 228-31) . وبينما نرى أنَّ الفئات الثلاث المتفرعة من التعبئة الموجَّهة قد تواجدت فى تاريخ الحركة النسائية المصرية، فإنَّنى سألتزم بالفئة الثانية منها ؛ حيث تشمل الأهداف العامة للتغيير الاجتماعى دعم حقوق النساء ، غير أنَّه لا يُسمح بقيام منظمة مستقلة أو تعريف بديل لهذه الحقوق .

ومن الواضح أنَّ "النماذج" الثلاثة التى قدمتها مولينو تحليلية بحتة، وقد لا توجد على أرض الواقع بالضرورة بتلك الصورة "النقية"؛ ففى كثير من الأحيان تتراوح مواقف الجمعيات النسائية بين الاستقلال والاعتماد على الغير على أساس من عوامل متعددة مثل طبيعة الدولة (أو أنماط السلطة الأخرى كالأحزاب السياسية وسياساتها)

وقدرتها على الاستفادة من الأدوات السياسية والاقتصادية، وأعتقد أنّنا فى حاجة إلى إضافة فئة جديدة تمثلها ظاهرة حديثة ترتبط بتطور المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة ووكالات التمويل الدولية؛ فقد أدت هذه ا لظاهرة إلى قيام عمليات تعبئة شبة مستقلة وشبه موجَّهة يشكلها التدخــل الـدولى على الرغــم من استقلالها – إلى حد كبير – عن سلطة الدولة والجماعات السياسية داخلها .

المجال الإثنوجرافى

امتدت إقامتى بالقاهرة لمدة ست سنوات ؛ حيث استكملت دراستى ، والتحقت بالعمل قبل أن أبدأ بحثى هذا فى ١٩٩٥-١٩٩٦ على مدى أربعة عشر شهراً. وخلال السنوات الست تحوَّلت القاهرة من مجرد محل لبحثى إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، فقد كوَّنت بها صداقات على مر السنوات، واندمجت فى الحياة الاجتماعية المبهرة بالقاهرة. وعندما عدتُ إلى القاهرة فى سبتمبر ١٩٩٥ انتابنى شعور بالعودة إلى الوطن وإحساس بألفة تبعث الاطمئنان فى النفس بعد أن أمضيت عامًا فى الغربة بلندن؛ ففى القاهرة أعرف أين أقيم، ومع من، وأين أتسوق، كما أعرف طريقى فى شوارع المدينة دون أن أضل (فى أغلب الأحوال)، وباختصار فقد كانت المراحل الأولى من عملى الميدانى ممهدة تمامًا، وهى مراحل عادة ما تتطلب وقتًا طويلاً ومجهوداً كبيرًا، وبعد لقاءات ممتدة مع الأصدقاء والمعارف، ومعرفة آخر الأخبار ورواية ما جرى لى فى لندن، اندمجت كليةً فى عملى .

وقد توافرت لى المعرفة، بحكم عملى فى الأنشطة النسائية فى مصر من قبل، ببعض الشخصيات المهمة والجمعيات فى هذا المجال، غير أنّنى أمضيت الأسابيع الأولى فى محاولة لرسم خريطة للمجال وذلك بالاتصال بالعديد من الأطراف (الباحثين، وكالات التمويل، والناشطات) للتعرف على رؤيتهم للجماعات والأفراد الذين يشكلون أهمية على ساحة النشاط النسائى المعاصر. وخلال هذه المناقشات اتضح لى أنَّ هناك تنوّعًا كبيرًا فى الأنشطة والأطر التنظيمية؛ فهناك الجمعيات الأهلية ذات الهياكل التنظيمية الواضحة وأجهزة اتخاذ القرار، وجماعات أخرى لا تلتزم بهيكل تنظيمى محدد،

وشبكات تقوم بالعمل فى قضايا بعينها أو أداء مهام بعينها، ثم تنفض بعد ذلك تعمل بها ناشطات غالبًا ما ينتمين لجماعات أو أنشطة أخرى، وهناك لجان نسائية تابعة لأحزاب سياسية، ومنظمات مهنية ومراكز لحقوق الإنسان، وعدد من الناشطات اللائى يمارسن نشاطهن من خلال عملهن المهنى أو يرتبطن ارتباطًا هامشيًا بجمعيات معينة، وربما قدَّمن يد العون فى مشروعات محددة .

فإذا ما عدنا إلى فئات مولينو الثلاث، فإنّنا نجد توجهات سياسية مختلفة فى الجمعيات النسائية المستقلة مثل مركز دارسات المرأة الجديدة، ورابطة المرأة العربية، ومركز دراسات المرأة : "معًا"، وجماعة بنت الأرض. وتحتل رابطة المرأة العربية موقعًا فى أقصى الطرف الليبرالى من المناهج النسائية، وهى تضم عضوات مهنيات من الطبقة الوسطى تتراوح أعمارهن ما بين الخمسينات والستينات، وتقوم بأنشطة الرعاية الاجتماعية والأنشطة ذات الصلة بحقوق النساء، وقد سجلت الرابطة نفسها[٤] فى وزارة الشئون الاجتماعية بوصفها جمعية أهلية ، وسأناقش مغزى تلك الخطوة فى الفصلين الثانى والخامس. أما الجمعيات الأخرى مثل "معًا" و"المرأة الجديدة" و"بنت الأرض" ؛ فقد تحايلت على القوانين التنظيمية الصارمة التى تربطها بوزارة الشئون الاجتماعية، وذلك بالتسجيل على أساس أنَّها شركات غير ربحية أو مراكز للدراسات.

وقد تطورت الجمعيات الثلاث من نشاطات سياسية سابقة؛ فعضوات "بنت الأرض" احتشدن فى بادئ الأمر لمعارضة الغزو الإسرائيلى للبنان فى عام ١٩٨٢، بينما التزمت العضوات المؤسسات للـ"المرأة الجديدة" و"معًا" بالسياسات الاشتراكية أثناء الحركة الطلابية فى السبعينيات. وعلى الرغم من اهتمام عضوات "بنت الأرض" بالقضايا ذات الصلة بالاستقلال الاقتصادى، والإمبريالية، والطائفية الدينية؛ فإنَّ الجمعية تعد أقرب إلى الأنشطة النسائية الليبرالية إذا ما قورنت بـ"المرأة الجديدة" أو "معًا". وتعد "معًا" أكثر الجمعيات تأكيدًا على الأيديولوجية الاشتراكية ومنهجها؛ إذ تسلط العضوات الأكبر سنًا ، وكذلك الجيل الأصغر الضوء على القضايا ذات الصلة بالاقتصاد السياسى، ويعتبرن أنفسهن ناشطات نسائيات ماركسيات .

ويشار إلى جمعية "المرأة الجديدة" – فى كثير من الأحيان– بوصفها أكثر الجمعيات النسائية راديكالية فى مصر المعاصرة. وهو ما يحمل معه – كما أشرت من قبل – ارتباطات سلبية تتمثل فى تهمة تقليد الغرب والاقتصار على تسليط الضوء على قضية النظام الأبوى. ولا شك أنّ العضوات ترفضن خضوع قضايا المرأة لقضايا الاستغلال الاقتصادى والاستقلال الوطنى، كما أنّهن يؤيدن المصطلح الذى ظهر مؤخراً وهو"الحركة النسوية". غير أنّهنّ مع ذلك يتناولن فى تحليلاتهن وأنشطتهن تلك المسائل ذات الصلة بالبرامج الوطنية والاشتراكية.وعلى الرغم من أنّ الجمعية تعالج مسألة ذات حساسية ثقافية هى المسألة الجنسية (فى سياق الجدل حول ختان الإناث والعنف ضد النساء)، فإنّهن لا يساندن الدعوة لانفصال الجنسين، ولا يتبعن البرامج الغربية اتباعًا أعمى، كما سأثبت من خلال هذا الكتاب .

وبالإضافة لهذه الجمعيات المستقلة التى تعمل بدرجات متفاوتة فى مجالات الدعوة، والبحوث، ومشروعات القاعدة العريضة، توجد جمعيات أهلية تهتم بدور النساء سلبًا وإيجابًا فى قضايا التنمية، وتجمع هذه الجمعيات مثل جماعة نهوض وتنمية المرأة، ومركز وسائل الاتصالات الملائمة من أجل التنمية، مشروعات التنمية على أرض الواقع من الحملات السياسية، وتختلف عضوات الجمعيات الأهلية من حيث تحليلاتهنّ الخاصة بعدم المساواة بين الجنسين على نحو يجتمع معه المنهجين الليبرالى والاشتراكى سويًا .

ويمكن أن نضم الجمعيات والناشطات ذوات الصلة بالأحزاب السياسية، والمنظمات المهنية، ومنظمات حقوق الإنسان تحت الفئة الثانية من تصنيف مولينو. وفيما يتصل بالمنظمات المهنية فإنّ أهدافها ومصالحها ذات الصلة بالمهنة قد تطغى على اهتماماتها بالأنشطة النسائية على الرغم من تمتع بعضها بالاستقلالية. وهناك بعض الجمعيات التى قدمت نشاطًا ملحوظًا، وارتفعت أصوات بعض عضواتها بقوة فيما يتصل بالأوضاع التى تعانى منها النساء، وهى لجنة المرأة فى اتحاد المحامين العرب، وجمعية الكاتبات المصريات، ودار المرأة العربية نور، وجمعية السينمائيات، وتختلف إلى حد كبير المناهج الخاصة بعضوات هذه الجمعيات المهنية، وبالتالى لا يمكن تصنيفها بسهولة .

أضف إلى ذلك أنَّ الناشطات اللائى يعملن فى إطار منظمات حقوق الإنسان مثل : مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ومركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ومركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان يمكن ضمهنَّ تحت مسمى الأنشطة المشاركة؛ إذ أنَّ الإطار العام لنشاطهن ينتمى لبرامج حقوق الإنسان والأطر الخاصة بها. وتشارك كافة الناشطات اللائى ينتمينَّ لمنظمات حقوق الإنسان فى أنشطة تتعلق بتعديل القوانين لاكتساب النساء لحقوقهن، والكثيرات منهن يشاركن فى الوقت ذاته مع جماعات أو شبكات نسائية أخرى، وتتنوَّع تحليلاتهن فيما يتصل بعدم المساواة بين الجنسين .

وتمثل اللجان النسائية ذات الصلة بالأحزاب السياسية مثل الاتحاد النسائى التقدمى المتفرع من حزب التجمع الاشتراكى، ولجنة المرأة فى الحزب الناصرى، منظمات نسائية مشاركة تشارك عضواتها بدرجات متفاوتة فى الأنشطة النسائية فيما يتخطى حدود السياسات الحزبية. ويختلف بالتالى درجة التوجيه التى يتلقينها من سياسات الحزب ، الأمر الذى يدل على أنَّ الفئات التحليلية ليست إلا أنماطًا مثالية ، وهى تتذبذب فى واقع الأمر، وتتغير بمرور الوقت. وعلى الرغم من أنَّ عضوات الاتحاد النسائى التقدمى يبدين اهتمامًا بالمظالم الهيكلية الناتجة عن الانقسامات الطبقية، والعلاقات الرأسمالية، فإنَّ أنشطتهن تقع فى الأساس ما بين أعمال الرعاية الاجتماعية والأنشطة النسائية فى مجال حقوق المرأة، ويمكن أن ننسب هذه الأنشطة أيضًا لعضوات الأمانة العامة للحزب العربى الديموقراطى الناصرى اللائى يسلطن الأضواء على الاستقلال الوطنى والخطر الإمبريالى .

وبالإضافة إلى عضوات الجمعيات المتنوِّعة التى ذكرتها آنفًا فإن دراستى قد شملت أيضًا بعض المثقفات اللائى لا ينتمين لأية منظمة أو لجنة، بل يعملن مستقلات من خلال مهنهنَّ كمحاميات، وصحفيات، وكاتبات، وأخصائيات فى المجتمع والتنمية. وفى بعض الأحيان فإنَّهن يشاركن مع جماعات خاصة فى مشروعات بعينها مثل : الحملة ضد ختان الإناث، والمراقبة النسائية لوسائل الإعلام، أو مع لجان التنسيق للمؤتمرات الدولية .

وإذا ما نحينا جانبًا المستويات النسبية للاستقلال وحرية الحركة، فإنّ الجمعيات النسائية المصرية تختلف من ناحية عدد الأعضاء، ووصولها للقاعدة العريضة، واتصالاتها المحلية والدولية. وتتراوح معالم المشاركة السياسية من المشروعات الاجتماعية والتنموية، لرفع درجة الوعى من خلال عقد الندوات، والمؤتمرات، وقاعات الحوار، والبحوث، والدعوة، وإدارة الحملات، وإصدار النشرات، والمجلات والكتب. وتختلف الناشطات داخل الجمعيات نفسها من حيث دوافعهن الخاصة سياسية كانت أو شخصية للقيام بالأنشطة، كما يختلفن من حيث خلفياتهن الأيديولوجية وتوّجهاتهنّ، وأهدافهنّ المعلنة ومشاركتهن الفعلية فى الأنشطة .

وبقدر تنوّع الجمعيات والعضوات اللائى ينتمين إليها، فإنّ ما يجمع بينهن يتمثل فى انتمائهن للطبقة الوسطى، والتزامهن بالحفاظ على الحقوق المدنية والتوسع فيها والحفاظ على مبدأ المساواة أمام القانون، وهن يشتركن فى التوجُّه العلمانى، والقلق من تزايد التطرف الإسلامى. غير أنّ مواقفهن الفعلية فى مواجهة مختلف التيارات والخطابات الإسلامية متنوعة بالقدر الذى يتنوع به فهمهن الخاص للعلمانية وتفسيراتهن لها .

مناقشة الولاء لأطراف متعددة

قام نقاد ما بعد الاستعمار ودارسو الأنثروبولوجيا من أتباع الاتجاه النسوى، الذين تناولوا علاقات القوى بين الباحث ومقدم المعلومة فضلاً عن قضية التمثيل representation ، بطرح إشكالية "السعى خلف الآخر" (Visweswaran, ١٩٩٤ : ٢٠) ولا يزالون يضيفون لهذه الإشكالية. (Hale, 1991; Harding, 1987; Mohanty, 1988; Patai, 1991; Reinharz, 1992; Visweswaran, 1994) ، وقد اتخذ نوع جديد من الدراسات النسائية متصل بـ"تيار إزالة آثار الاستعمار الثقافية" (Morsy, Nelson, Saad & Sholkany, 1991) اتجاهات مختلفة. وأحد مظاهر هذا المنهج يتسم بالأساليب المختلفة التى تواجه من خلالها دارسات الإثنوجرافيا موقعهن الاجتماعى المحدد من ناحية الطبقة، واللون، والدين، ... ألخ ، وقد أشارت الكثير من دراسات الأنثروبولوجيا إلى أنّ العمل الميدانى يقع ما بين

السيرة الذاتية والأنثروبولوجيا (Oakley & Callaway (eds.), 1992) وأنَّه يربط ما بين الخبرة الخاصة ومجالات المعرفة العامة؛ فالعمل الميدانى ليس عالم "الآخرين" الذى يتعذر الوصول إليه، بل إنَّه "العالم الواقع بين أنفسنا والآخرين". (Hastrup, 1992) . وتتناول الكثير من الباحثات فى الاتجاه النسوى مفهوم Intersubjectivity أى العلاقة بين الباحث والمجتمع محل بحثه، والعالم السياسى الثقافى الذى ينتمى له كل منهما، والغرض الأساسى لمشروع البحث (Sayigh, 1996: 2) ؛ وسأؤجل مناقشة موقفى للفصل الأول، ولكنى فى هذا المقام أود أن ألقى الضوء على بعض المشكلات ومواطن التوتر التى برزت خلال عملى الميدانى .

على الرغم من أن الدراسات النسوية قد أعلنت عن تحديها للفصل التام بين الباحث والناشط (Hulzer, 1986; Reinharz, 1992; Viszeswaran, 1994) فقد شعرت – فى بعض الأحيان – بالتوتر نظرًا لتعاملى مع السيدات اللائى قابلتهن واستجوبتهن على مستويات متعددة، وأحد مصادر هذه التوتر يتصل بوضعى كباحثة، الأمر الذى يعطينى الحق للاتصال بمجموعة متباينة من الناشطات والتحدث إليهن (والتباين فى هذا المقام يتعلق بعضويتهن فى الجمعيات النسائية، وانتماءاتهن السياسية، وفى تفسير ما تعنيه الأنشطة النسائية، فضلاً عن الاختلافات فى الشخصية، وأسلوب الحياة، والشبكات الداعمة لهن، وهى اختلافات تؤدى – فى بعض الأحيان – إلى المنافسة وحتى إلى العداء). وفى بعض الأحيان كنت أسعى خلال بحثى للحصول على المعلومات من "النساء الأخريات" الأمر الذى أثار فى نفسى ، فى كثير من الأحيان، شعور بعدم الارتياح؛ فقد شعرت بالتمزق بين رغبتى فى الدخول فى علاقة تسودها المشاعر المتبادلة حيث لا يقتصر إلقاء الأسئلة علىّ وحدى والخوف من أن أنزلق وأتسبب فى حرج ما .

ويعتمد الاهتمام بالعلاقات غير الهرميَّة والشفافة التى تبدو فى الكتابات عن مناهج البحث ونظرية المعرفة النسوية على "أخلاقيات نسائية يسودها الالتزام والمساواة فى مقابل أخلاقيات العلم التى تقوم على الحياد والانفصال ما بين الباحث وموضوع بحثه" (Reinharz, 1992 : 27) وتضع آن أوكلى Ann Oakley –على سبيل المثال– البحث "العلمى" الموضوعى فى علاقة تقابل مع البحوث النسوية التى تتطلب المصارحة والمشاركة وتطوير علاقة تحمل بذور الاستمرار. (1981 : 30-61) وقد تعرضت هذه الرؤية

التى تفصل ما بين البحث "الموضوعى" والبحث "النسوى" لانتقادات فى السنوات الأخيرة، بينما تبنت الباحثات النسائيات مناهج وأدوات بحث متنوِّعة. غير أنَّ المنهج الذى التزمتُ به فى بحثى قام على أساس ما استهدفته من تقديم بحث نسائى يهدم الفواصل الجامدة ما بين الباحث ومصدر معلوماته .

وخلال إجرائى لبحثى كنت أحاول إيجاد سبل لتقديم المساعدة؛ فلا أقتصر على الحصول على معلومات، وإنَّما أضع ما أعرفه فى خدمة الأخريات.وقد أفلحت فى تحقيق ذلك فى حالات محدودة، وبصفة خاصة مع من اقتربت منهن أكثر وأجريت معهن مقابلات أكثر. أما مع معظم الناشطات فقد كنت أجد نفسى فى الموقف المعتاد الذى يجرى ما بين السائل والمجيب.وإذا ما استثنيت السيدات اللائى روَين لى سيرة حياتهن، فإنَّ أكثر علاقة شهدت تبادلاً بين الطرفين تطورت مع مركز دراسات المرأة الجديدة؛ حيث أعددت أربع ندوات قدمت فيها عدة مناهج مختلفة لدراسة النوع فى العلوم الاجتماعية. وقد شكَّلت هذه العلاقة أحد الأمثلة القليلة التى شعرت أثناءها باندماج النظرية والنشاطات النسوية، وأنَّنى قادرة على الإسهام فى الوقت الذى أقوم فيه ببحثى، ولم تكن معرفتى للكثير من عضوات هذه الجمعية معرفة شخصية واجتماعية على سبيل المصادفة فى الأغلب الأعم .

وقد كان تكوين صداقات أكثر الأمور إثارة للسعادة وللإشكال فى نفسى؛ فبينما كان وصف آرائى بـ"الغربية" وسيلة فى بعض الأحيان للانتقاص من شأنها؛ فقد كان مدعاة للثقة بى فى مواقف أخرى، وشعرت بذلك شعوراً قويًا عند تبادل الحديث مع السيدات اللائى روين لى سيرة حياتهن واللائى عقدت معهن صداقات؛ ففى كثير من الأحيان بعد مناقشة أزمة ما أو مشكلة، كنت أشعر بالدهشة لأنَّ صديقتى لم تتحدث فى ذلك الأمر مع أحد من قبل، وقد أشركت صديقاتى هؤلاء فى مشكلاتى الخاصة، ومنها ما هو شديد الخصوصية الأمر الذى أدى إلى زيادة الشعور بالثقة، وقد أضافت العديد من هذه الصداقات إلى "عالمى" الخاص والشبكة التى تقدم لى الدعم فى القاهرة ولا تزال حتى على البعد .

وقد تطلبت الصداقات مع الناشطات من جمعيات مختلفة الكثير من الدبلوماسية والحرص على المشاعر، وفى أحيان كثيرة كانت تثير الشكوك. وقد أدركت مدى

حساسية الموقف عندما أفضت إلىَّ إحدى الناشطات بما يقوله عنى بعضهن من أنَّنى أتوسل بعقد الصداقات مع الجميع للاستفادة منهن جميعًا فى إجراء بحثى. وقد أصابنى شىء من الذهول حينئذ؛ فقد أدركت أنَّ تلك رؤية الناشطة التى حدثتنى وربما أخريات. غير أنَّنى أدركت بعد فترة قليلة أنَّ السياق الخاص للأنشطة النسائية، وأعنى بذلك الانقسامات العميقة والطبيعة الشخصية للكثير من الصراعات، تجعل سلوكى يبدو مثيرًا للشكوك والشبهات .

عملية البحث

فى خلال أربعة عشر شهرًا قضيتها فى إعداد بحثى بالقاهرة (وهى المركز الرئيسى للأنشطة النسائية فى مصر) قمت بمقابلة حوالى ثمانين سيدة، وطرحت عليهن أسئلتى، وينتمى معظمهنَّ إلى جمعية أو شبكة واحدة على الأقل، غير أنَّ هناك قليلات يعملن دون الانتماء إلى جهة تنظيمية بعينها. وقد تراوحت المقابلات بين الطابع شبه الرسمى والمناقشات غير الرسمية التى لا تتبع نظامًا محددًا، وقد تمت المقابلات فى أماكن متعددة أذكر منها "مقار" الجمعيات المختلفة، والمقاهى، والمطاعم، وبيوت الناشطات، وفى بيتى. وقد تم ما يقرب من نصف المقابلات فى خلال جلسة واحدة لكل منها. وقد تراوح زمن المقابلة كثيرًا (من ساعة إلى أربع ساعات) على أساس عوامل مختلفة منها اهتمام من أقابل بمشروعى، وارتباطات كل منا، وما إذا حدث تآلف بيننا. وعندما يحدث التآلف مصحوبًا باهتمام الطرف الآخر بمشروعى فإنَّ ذلك يؤدى عادة إلى مقابلة أخرى إن لم يكن أكثر، الأمر الذى يؤدى فى بعض الأحيان إلى عقد صلة اجتماعية ممتدة تحل محل مقابلات العمل المنفردة، وقد كان ذلك هو الوضع مع السيدات العشر اللائى روين لى سيرة حياتهن وقمت بتسجيلها .

وقد أجريت معظم مقابلاتى وتسجيلاتى لسيرة حياة السيدات باللغة الإنجليزية، غير أنَّ بعضها أُجرى بالعربية، ثم قام أحد معاونىَّ بترجمته إلى الإنجليزية(٥). غير أنَّنى أميل لاستخدام اللغة العربية مع الناشطات اللائى أقابلهن لأول مرة، وذلك كى أقدم نفسى ومشروعى. وقد أظهرت الكثيرات تقديرهن لمحاولتى هذه وعدم لجوئى لافتراض

أنّهن يتحدثن الإنجليزية، وكان من لا يتمتع بالطلاقة عند التحدث بالإنجليزية يتحول إلى العربية، غير أنّ معظمهن كن يتحولن إلى الإنجليزية فى مرحلة ما من بحثى، وقد كانت لغتى العربية على الرغم من عدم إجادتى لها أداة مهمة فى إقناع الكثيرات بمنحى بعض وقتهن. (Al-Ali & El-Kholy, 1999) .

وإلى جانب قضاء أمتع الأوقات فى تسجيل سيَر الحياة والاندماج فى الأحاديث والمقابلات، فقد أمضيت أوقاتًا ممتدة فى العديد من المكاتب، والمراكز، وقاعات المؤتمرات أستمع إلى مناقشات ومناظرات وندوات فى مناسبات رسمية وغير رسمية. وفى هذه الحالات بالذات كنت ألتزم بدور المراقب، وأحاول جاهدة أن أفهم ما يقال بالعربية، وفى بعض الأحيان أسأل من يجلس بجانبى عن كلمة أو كلمتين مما استعصى علىّ فهمه. وفى تلك المناسبات التى بدا فيها أنّ الجدل يدور إلى ما لانهاية كنت كثيرًا ما أفقد القدرة على المتابعة، وحينئذ كنت أعتمد على مسجل الصوت لأطمئن أن لن يفوتنى جانب مهم من الحوار .

وقد سجلت معظم الأحاديث والمناظرات والمؤتمرات العديدة التى حضرتها فضلاً عن كافة مقابلاتى إلا فى بعض الحالات التى لم يُسمح لى فيها بالتسجيل، وفى هذه الحالات كنت أكتب مذكراتى خلال الجلسة أو بعدها فى أقرب وقت ممكن، وكان نسخ الأشرطة يتم بعد ذلك؛ فإذا كان الحوار الأصلى بالعربية فإنّ مساعدى يتولى نسخه وترجمته، وقد حاولت فى كتابى هذا أن أحتفظ بروح المقابلة الأصلية عند مقابلاتى للناشطات(٦). وقد قررت أن أستخدم أسماء مستعارة لأتكتم شخصيات من قابلت من السيدات. غير أنّنى أشير إلى أسماء الناشطات عندما أقتبس من أعمالهنّ المنشورة بدلاً من الرجوع إلى مقابلاتى معهن. وإلى جانب تكتم شخصيات من قابلت، وخاصة من روين لى سيرة حياتهن، فإنّ استخدام الأسماء المستعارة يسهّل عملية الاختيار الصعبة بين من أقدِّم منهن ومن أستبعد، الأمر الذى يسمح لى باختيار نص معين لأسباب تتعلق بمحتواه وأهميته دون أن أشعر بحرج استخدام أو استبعاد النصوص المتوفرة لى من الناشطات اللائى قابلتهن .

وعندما قدمت بحثى الأول الذى أقمته على عملى الميدانى فى ندوة بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، لم أكن مستعدة لبعض ردود الأفعال التى صدرت عن السيدات

اللائى أمددننى بالمعلومات، واللائى حضرنَّ ليستمعن إلى ما سأقوله. وقد عبرت معظمهن عن مساندتهن وموافقتهن على آرائى وتحليلاتى الأساسية. غير أنَّ بعضهن بدا غاضبًا، غير أنَّهن لم يوضحن السبب فى ذلك، وقد أدركت فيما بعد أنَّنى ينبغى أن أحرر نفسى من الالتزام بإرضاء الجميع. غير أنَّنى اكتشفت أيضًا أنَّ بعض الناشطات أردن لأصواتهن أن تُسمع، وقد عبَّرن عن عدم رضائهن باقتباسى كلمات لأخريات بدلاً من كلماتهن على الرغم من أنَّهن قضين وقتًا طويلاً معى يتحدثن عن الموضوع ذاته، وقد حرصت أن أقدم بحثى للسيدات اللائى قابلتهن، واستخدمت كلماتهن فيه لأطلب الإذن منهن بنشره. غير أنَّنى لم آخذ فى الاعتبار ردود أفعال من استبعدت من السيدات. وبعد هذه الحادثة اتضح لى ما كنت أعرفه نظريًا بالفعل؛ إذ تمثل عملية الاختيار نفسها، وأعنى بذلك اتخاذ قرار بشأن الاقتباسات، إشكالية لأنَّها تتضمن الانتقاص من أصوات أخرى. وبما أنَّ العديد من الناشطات أنفقن وقتًا طويلاً وبذلن جهدًا فكريًا فى مناقشة العديد من القضايا معى، فإنَّ الأمر لم يعد يقتصر على إحساسى بالمسئولية تجاههنَّ، وإنَّما امتد ليشمل قدرًا من التوقعات من جانبهنَّ .

القراءة النشطة

خلال إجرائى لبحثى – وفى المراحل المبكرة من الكتابة – كان لزامًا علىَّ أن أتساءل عمَّا إذا كانت تجاربى السابقة فى مجال الأنشطة النسائية فى مصر قد جعلتنى أقل قدرة على رؤية الأمور ما هو جديد و"غريب" ومتناقض، وقادتنى إلى أن أقدم المألوف فحسب، وعندما قدمت بحثى الأول فى القاهرة وجهت لى بعض الناشطات اتهامًا بأنَّنى قد تحولت إلى مواطنة مصرية، ويعتمد هذا الاتهام على شعور بأنَّ بحثى يكشف عن رؤية تخلط بين وجهة النظر الخاصة بى ووجهات نظر السيدات اللائى قابلتهن، ويعد هذا مثالاً لفشل الباحث الذى أمضى وقتًا طويلاً فى المجتمع الذى يبحثه فى الوقوف على بُعدٍ كافٍ من موضوع بحثه، وترى الناشطة هبة الخولى التى شاركتنى فى إعداد بحث سابقٍ (1999) أنَّ المشكلة لا تتعلق بافتقادى للـ"مسافة" أو للـ"غرابة"، بل إنَّها تتعلق بمشكلة أعمق هى الإسراف فى الدرس، وتربط هبة الخولى هذه القضية بمشكلة التوصل إلى المعلومات والحفاظ على مصدرها، ومشكلة الوعى بأنَّ ما يكُتب ستقرؤه الناشطات اللائى أمددننى بالمعلومات، وربما يعارضونه .

وفى البحث الذى أعددته مع هبة الخولى قدمنا إشكالية الموقف "الداخلى" و"الخارجى" من إجراء البحوث. وإننى أتفق مع تقييمها للأمر إلى حد بعيد، فوعى الباحث (وخوفه فى بعض الأحيان) أنَّ ما يكتب سيقرؤه من أمده بالمعلومات يُعد أمراً على جانب كبير من الأهمية، وقد وجدت أن نقاط ضعفى كانت ، ولا تزال إلى حد ما ، ترتبط برغبتى فى تحقيق العدل وإرضاء الجميع، ومثل هذه الرغبة لا بد وأن تفشل، غير أنَّه من الصعب مقاومتها؛ خاصة وأنا أعلم أنَّ السيدات اللائى قابلتهن لن يتوقفن عند قراءة عملى فحسب، بل سيوجهون له النقد أيضاً. (ibid. 1999:27) .

وقد قوبلت مشكلة "المتلقين" أو "القرَّاء" بالتجاهل عامة فى المناقشات التى دارت حول الكتابات الإثنوجرافية والانعكاسية (Clifford & Marcus (eds.), 1986; Geertz, 1988; Strahern, 1976) . غير أنَّنى أتفق مع هبة الخولى على أنَّه يجب الاهتمام بقضية القرَّاء، أى من نتوجَّه لهم بالكتابة والمخاطر المتضمنة فى آراء الكاتب وتحليلاته، باعتبارها عاملاً يؤثر فى البحث وعملية الكتابة. ونحن نرى أنَّ هناك قضية مهمة تتصل بالعلاقات المستقبلية بين الباحث ومجتمع بحثه. وذلك لأنَّ دارسى الأنثروبولوجيا الذين ينوون البقاء فى المجتمعات التى يدرسونها سواء أكانوا من أهل تلك المجتمعات أم لا ، يواجهون مخاطر تختلف فى طبيعتها عن تلك التى تواجه الباحثين الذين يعودون إلى بلادهم التى تبعد كثيراً عن المجتمعات التى درسوها .

وفيما يتصل بعملى هذا فإنَّنى أستطيع أن أميز ثلاث مجموعات من القرَّاء : المجموعة الأولى تتكوَّن من الباحثين فى شئون الشرق الأوسط والعاملين فى المؤسسات الغربية، والمجموعة الثانية تتكون من الباحثين المصريين، والثالثة من الناشطات المصريات، وبينما تثير فكرة الباحثين الناقدين لعملى شعوراً بالتوتر فى نفسى، فإنَّ ذلك الشعور يتضاءل إلى جانب مشاعر القلق التى أشعر بها تجاه السيدات اللائى قابلتهن، وأحاول أن أقدم أصواتهن، وهى محاولة تتضمن عمليات اختيار وتحرير وتحليل وتفسير، كما تتضمن الكشف عن صوتى الخاص.

خطة الكتاب

يتناول الفصل الأول من الكتاب صلة بحثى بمنهجيّ ما بعد الاستعمار وما بعد الاستشراق اللذين اعتمدت عليهما فى دراستى، كما أتناول فى الفصل نفسه المحاولات التى تُبذل لتخطى منهج الاستشراق، وقد أدت بى مناقشة قضية التصورات الجوهرية إلى مناقشة تصور "الغرب" والتفسيرات المرتبطة بالسياق المصرى، ثم أنتقل إلى إقامة الصلة بكيفية تأثير هويتى المزدوجة على بحثى وعلاقتى بالسيدات اللائى قابلتهن، ويتطلب تقديم إشكالية حول مفهوم "الهوية" أخذ خطابات متنوعة عن الهوية الوطنية المصرية فى الاعتبار، ويتطرق الأمر لتناول نواحى الارتباط والتوتر بين الشعور الوطنى والاتجاه النسوى، ويختتم الفصل الأول بتحليل لكيفية فهم الناشطات المصريات لـ "غرب" .

وسأقدم سياق الحركة النسائية المصرية المعاصرة فى الفصل الثانى باستعراض لتاريخ الحركة النسائية المصرية من وجهة نظر السيدات اللائى قابلتهن، ويوازى هذا الاستعراض تحليل للعلاقات المتغيرة بين الدولة المصرية (من عهد ناصر إلى عهد مبارك) والحركة النسائية، وفى هذا الجزء سأستكشف دور الدولة وأواصل دراستى لقضية موقف الدولة، من الأنشطة النسائية سواء بالمساندة أو بالإعاقة .

ويعقب تحليلى للسياق السياسى والتاريخى الذى تقع الأنشطة النسائية فى إطاره تقديم لسيَر حياة بعض الناشطات فى الفصل الثالث، وتكشف سيَر حياة عشر ناشطات الصلة بين الدوافع والتجارب الشخصية ، والتطورات التاريخية التى تؤثر فى محتوى نشاطهنّ وشكله .

وفى الفصل الرابع أناقش مفهوم العلمانية، وهو مصطلح تعرض لسوء فهم كبير وإساءة لاستخدامه فى سياق الشرق الأوسط والعالم الإسلامى، كما سيتضح من تحليلى فى السياق الأوروبى والأمريكى الشمالى أيضًا، ويلى تحليلى للتصورات الخاطئة هذه ملخص للمناقشات التى دارت حول العلمانية فى سياق مصرى، وسأكشف كيف تنظر الناشطات المصريات للعلمانية وكيف يسهم فهمهنّ لها فى تقديم وصف للعلمانية، يسيطر عليه الذكور إلى حد بعيد .

وأنتقل – فى الفصل الخامس – إلى استكشاف قضايا الشكل والمحتوى فى الأنشطة النسائية المعاصرة على نحو تفصيلى، فأتناول الأهداف والأولويات التى أعلنتها الناشطات، وما يقلنه، وما يقمن بتنفيذه فى الممارسة الفعلية، وسأقدم وصفًا لعدة مشروعات، بينما أستعرض فى الوقت ذاته تلك الأنشطة فى تنوعها .

وفى الفصل السادس أتقدم برأيى الذى يضع الصراع والجدل داخل الحركة النسائية فى سياقه من الثقافة السياسية العامة بمصر، وسأقوم – من خلال نقطة بداية تتمثل فى إحدى الجمعيات – بفحص بعض نقاط الخلاف الرئيسية بين الناشطات ، وأعقد الصلة بينها وبين الثقافة السياسية فى مصر بوجه عام، وأختتم الكتاب بالإشارة إلى أهم القضايا والنتائج التى تبلورت خلال إعدادى له .

الهوامش

(١) هناك وجه للتناقض فى هذه المقام؛ إذ إنّ ناشطات الاتجاه النسوى فى الغرب يواجهن – فى كثير من الأحيان – عمليات تنميط مشابهة وعداوات فى مجتمعاتهن، ولذلك فإنّ الكثير من السيدات يباعدن ما بين أنفسهن، وهذا الوصف فى مختلف أشكال الصراع السياسى من أجل حقوق المرأة، وفى كفاحهن ضد التعريفات الاجتماعية لدور النساء، وضد الاستغلال الجنسى والاقتصادى... وما إلى ذلك. (Kaplan, 1992: 21-2)

(٢) اعتمدت فى بحثى على تعريف هايدى هارتمان للنظام الأبوى بوصفه "مجموعة من العلاقات الاجتماعية تعتمد على قاعدة مادية، وتقوم من خلالها علاقات بين الرجال تتسم بالتضامن، وتسمح لهم بالسيطرة على النساء؛ فالنظام الأبوى هو إذن النظام الذى يمارس من خلاله الذكور اضطهادهم للنساء". (1979: 232) غير أنّه من المهم أن نؤكد اختلاف أشكال النظام الأبوى عبر التاريخ والحضارات .

(٣) بعض السيدات اللائى قابلتهن أشرن إلى أنفسهنّ باستخدام مصطلح "الناشطات" .

(٤) فى بعض الأحيان سأشير إلى الجمعيات بالأسماء المختصرة المعروفة بها فى مصر .

(٥) استعنت خلال إجرائى لبحثى بعدد من المعاونين الذين اقتصر عملهم على نسخ الأشرطة وترجمة بعض المواد .

(٦) لم أقم بإعادة الصياغة إلا فى تلك الحالات التى يصعب فيها فهم المقصود بسبب أخطاء النحو والتركيب .

الفصل الأول

مواجهة إطارات المفاهيم

ما بعد الاستشراق، والدراسات الغربية، وتصوير الذات

عندما أُعمِلُ النظر فى مسألة تأثير دراسات ما بعد الاستعمار على ما صدر حديثًا من أعمال عن "الشرق"، وأتدبر فى الوقت ذاته إنجازات تلك الدراسات وسقطاتها، فإنّ كلمات إدوارد سعيد المطمئنة فى مقدمته لمؤلّفه "الثقافة والإمبريالية "Culture and Imperialism" (١٩٩٣) تردُّ على خاطرى: "لقد ولّى زمان التقابلات الثنائية التى احتلت موقعًا مرموقًا فى المشروعين الوطنى والاستعمارى" (p. xxviii). ولا شك أنّ هذا الرأى يمثل نقلة جذرية تختلف عن رؤيته المبكرة عن التاريخ و تقديم الآخر (Orientalism, 1978)؛ حيث سلط سعيد الأضواء على العلاقة ما بين "الغرب"؛ و "ما ليس بالغرب" ليكشف أنّ العلاقة بينهما اتسمت دومًا بالنزاع والشقاق والانقسام، وهى سمات بدت كنتيجة حتمية ورد فعل للاستعمار؛ وينشأ بالتالى لدينا إحساس بالطمأنينة بل وربما بالارتياح؛ فهل نحن نعيش فى عصر جديد حيث تسمح عملية التحرر من الاستعمار سواء فى الدول المستَعمَرة فيما مضى أو المستَعمِرة بالتصالح والتحرر فضلاً عن اتخاذ الخطوات الضرورية لتخطى التصورات الجوهرية، والطبقية والتقابلات الثنائية ؟

غير أنّ مشاعر الارتياح تذهب دون رجعة عندما أضع كتبى وأوراقى عن "ما بعد الاستعمار" جانبًا، وهى الكتب والأوراق التى تحفل بمفاهيم تبشر بـــ "إزالة الحواجز" و"التنوّع" و "الهوية المتعددة" و"تداخل الثقافات"؛ إذ أشعر عند قراءة الصحف ومشاهدة التلفزة بأنّنى أواجه لغةً وواقعًا مختلفين: فهناك معركة القوة الدائرة ما بين الولايات المتحدة والعراق، (أو بالأحرى بين الولايات المتحدة وصدام حسين إذا ما صدقنا ما يقوله المتحدثون الرسميون)، وهناك الضربات الجوية التى يوجّهها حلف

شمال الأطلنطي ضد يوجوسلافيا، والاعتداءات الصربية على كوسوفا، والاضطهاد والإذلال المستمرين للفلسطينيين في إسرائيل، وتمضى القائمة لتحوى أمثلة من التدخل الاستعماري، والعنف العرقي، والتحيز القومي، والأصولية الدينية، وهو ما لا تقتصر نتيجته على ظهور لغة "نحن" في مواجهة "هم"، ونظام جديد هرمي التكوين، وإنما يمتد أثره ليقدم جانبًا خطيرًا – وفي أحيان كثيرة دمويًا – من الحركة الاستعمارية وسبل مقاومتها في عصرنا الحالي: عصر "ما بعد الاستعمار".

ولا شك أن مرحلة الاحتلال الاستعماري وحكم القوى الاستعمارية قد ولّى، غير أنّنا ما زلنا نعاني إرثًا من عمليات السيطرة وممارساتها فضلاً عن الاستغلال الاقتصادي، وكلها تدل على وجود حركة استعمارية معاصرة، يُطلق عليها في بعض الأحيان "الاستعمار الجديد". وعلى الرغم من هذا الاكتشاف، بل نتيجة له بالأحرى، فإنّي وجدت مصدراً للإلهام (مثلى في ذلك مثل دارسين آخرين من الشباب الذين يقيمون في المستعمرات أو المدن الكبرى، على حد قول راتانسي Rattansi، ١٩٧٧) في دراسات ما بعد الاستعمار، وخاصة في أعمال إدوارد سعيد، وجاياترى سبيفاك Gaya-tri Spivak، وستيوارت هول Stuart Hall، وليلى أبو لغد Laila Abou-Lughod. فما هو إذن مغزى مفهوم "ما بعد الاستعمار" الذي يرد في تحليلاتنا لعلاقات القوى، وللتمثيل الثقافي، والسياسة، والرأسمالية في عصر العولمة ؟

التحول إلى ما بعد الاستعمار

يشير مفهوم ما بعد الاستعمار مثله مثل مفهوم "ما بعد الحداثة" إلى الشعور بحلول "عصر جديد" فضلاً عن إشارته لمناهج وتحليلات نظرية بعينها. وفي كثير من الأحيان، تتخطى دراسات ما بعد الاستعمار، مثلها في ذلك مثل دراسات ما بعد الحداثة، الحدود المتعارف عليها للعلوم والتخصصات لتقدم "مزيجًا انتقائيًا من ما بعد البنيوية، والتحليل النفسي، والنقد النسوي، والماركسية، وما بعد الحداثة نفسها" (Rattansi, ١٩٩٧:١٨٤). ويكشف استعراض البحوث التي تتدارس محتوى أدب "ما بعد الاستعمار" و مناهجه وسياساته أنّ المصطلح قد استخدم في مرات مختلفة لينطبق على لحظات تاريخية ، وأقاليم جغرافية، وهويّات ثقافية، وانتماءات سياسية، وأزمات، وأساليب قراءة تتباين جميعها تباينًا كبيرًا.

وفى أحيان كثيرة تعرَّض غياب تعريف واضح لمصطلح ما بعد الاستعمار، وعدم وضوح الحد ما بين المُستعمِر والمُستعمَر، إلى النقد القائل بأنَّ المفهوم وما يقوم عليه من تحليلات يعانى من لبس على المستويين النظرى والسياسى (Sohat, 1992). ويتصل أحد الاعتراضات الأخرى بما يلاحظ على المصطلح من اتجاه تاريخى يسير فى خط مستقيم من الماضى إلى الحاضر؛ فاستخدام كلمة "ما بعد" توحي بوجود ماضٍ قد انقضى، وأصبح فى حكم الفترة الزمنية المنتهية (McClintock, 1992; Sohat, 1992). ويهاجم نقاد آخرون الباحثين فى مجال دراسات ما بعد الاستعمار لتواطئهم مع "النظرية السائدة" الغربية، ولامتداد جذورهم فى معاهد الغرب الأكاديمية، ولاستخدامهم للمصطلحات الشائعة على سبيل مجاراة المستحدث منها، ولبعدهم عن نضال "العالم الثالث" والحقائق المادية على أرضه (Ahmed, 1992; Dirlik, 1992)، ويتخطى النقد الموجَّه لشيوع استخدام المنهج ما بعد البنيوى مفهوم متابعة الأحدث وتسويق الدراسات؛ فيزعم ناقدو المنهج أنَّ خطاب ما بعد الاستعمار هو ضربٌ من "مذهبة الثقافة" (Dirlik, 1992:347) ، على نحو يتم معه إهمال دور رأس المال فى تشكيل العالم الحديث فى عصر العولمة (Ahmad, 1992; Dirlik 1992).

وقد تمكن عدد من الدارسين الذين اهتموا بأوجه النقد هذه، وحددوا مجالات الإشكالية، ومنهم من ينتمى انتماءً واعيًا لمنهج ما بعد الاستعمار، وآخرون يشعرون بالتعاطف مع هذا الاتجاه على أقل تقدير، من مواجهة الكثير من نقاط النقد الأكثر شيوعًا والأشد قسوة؛ فيسلط ستيوارت هول (Stuart Hall (1996 a، على سبيل المثال، الأضواء على اتصاف فترة ما بعد الاستعمار بقيام عملية عامة تهدف إلى إزالة آثار الاستعمار بين المستعمَرين والمستعمرين فى زمن سابق. ولا يعنى هذا تحديد "مرحلة زمنية" تُعكس فيها علاقات القوى على نحو قاطع؛ إذ يتسم عصر ما بعد الاستعمار بسلسلة من الانتقالات، وتعدد العمليات والتطورات التى تتجه نحو إزالة آثار الاستعمار وإزاحة "الغرب" عن الموقع المركزى الذى يحتله، كما يتسم أيضًا من ناحية أخرى حسب ما أشار الكثير من نقاد منهج ما بعد الاستعمار بظهور نخبة محلية قوية، وحالة من الاعتماد "الاستعمارى الجديد" على العالم الرأسمالى المتطور (Hall, 1996 a,,; Rattansi, 1997;Sai, 1993).

وبدلا من الاستهانة بالدور المدمِّر الذى قام به المستعمرون وقوى الاستعمار الجديد، تضمر دراسات ما بعد الاستعمار نيّة القضاء على الثنائية القديمة للمستعمِر–المستعمَر، و إزالة الخط الفاصل بين ما هو داخل النظام الاستعمارى وما هو خارجه، وذلك بتوجيه الانتباه إلى "الأساليب العديدة التى تخطت فيها الحركة الاستعمارية مجرد كونها عاملاً خارجيًا مؤثرًا فى مجتمعات المدن الكبرى" (Hall, 1996 a: 246). وقد نتج عن هذا الاتجاه وحالة "الانتقال عبر الثقافى" إلى المزج ما بين الثقافات التى لم تكن قط قائمة بذاتها أو أصيلة أو "نقية" بالقدر الذى صوِّرت به من قِبَل القوى الاستعمارية فى الماضى ومن قِبَل الحركات الوطنية والأصولية فى المستعمرات السابقة فى الحاضر.

ولكن فى الزمن الحاضر نستمع إلى تحذير هول Hall التالى:

ينبغى أن نحتفظ بطرفى النقيض فى حالة نشطة فى الوقت نفسه (المبالغة فى التحديد، و الاختلاف؛ التكثيف والانتشار) إذا ما أردنا ألا نقع فى فخ التفكيكية اللاهية، أو فى خيالات الاختلافات وتأجيل المعنى فى مدينة فاضلة مجردة من كافة القوى. وإنَّه من السهل الوقوع فى هذا الفخ لأنَّ جوهر الأشياء قد تم تفكيكه على المستوى النظرى، ولذلك فقد تم إبعاده على المستوى السياسى (Ibid: 224).

ولذلك فإنَّه يتعين على دراسات ما بعد الاستعمار ألا تتصف باللبس السياسى، بل إنَّها تأخذ فى اعتبارها ما تتصف به السياسة من تعقيدات ولبس. ونقلاً عن هول فإنَّ "الشخصيات السياسية ليست ثابتة، ولا تكرر نفسها من موقف تاريخى لآخر أو من ساحة للعداء إلى ساحة أخرى" (المرجع نفسه: ٢٤٤). ويمضى هول فى خلافه مع إيللا شوهات Ella Shohat حول نقدها الذى يعرض "التضمين المضاد للسياسة" المصاحب لمشروع ما بعد الاستعمار للقضاء على السياسات المحددة للتقابل الثنائى، إلى حد استخدام كلماتها لدعم حجته:

نتج عن العقود الثلاثة الأخيرة فى "العالم الثالث" تطورات معقدة تتسم باللبس السياسى ... [بما فى ذلك] إدراك أنَّ المعذبين فى الأرض لا يجتمعون على الثورة ... وأنَّه على الرغم من الأنماط العامة للسيطرة الجغرافية السياسية، تتنوَّع علاقات القوى فى العالم الثالث، وتتناقض بعضها مع البعض. (Shohat, quoted in ibid: 245.)

ويستقر فى قلب سياسات ما بعد الاستعمار إثارة الشكوك حول مشروع التنوير، وإزاحة "الغرب" عن مركز الصدارة. ومن الأهمية بمكان ألا نرى فى منهج ما بعد الاستعمار منظورًا كليًا لتكوين اللحظات التاريخية وحركتها ولتشكيل العالم المعاصر؛ فالعلاقات المادية والرأسمالية العالمية يفترض على أفضل الأحوال ظهورها بمظهر الأعمال الأدبية و التمثيل الثقافي، ولعل بعض ما يعيب دراسات ما بعد الاستعمار يمكن تفسيره بأنّ على الرغم من الزعم بانتقال هذا المنهج عبر التخصصات، فإنّ الكثير من هذه الدراسات يقدمها نقاد أدب لا يتواصلون بالقدر الكافى بالتخصصات الأخرى مثل علم الاجتماع، والأنثروبولوجى، والاقتصاد، والعلوم السياسية، أو إذا ما أردنا صياغة الأمر على نحو آخر فإنّ العديد من علماء الأنثروبولوجى، والاجتماع، والاقتصاد، والعلوم السياسية، لم يقدموا بعد على التعامل مع المعطيات النظرية والمنهجية والسياسية التى ولدتها دراسات ما بعد الاستعمار.

فيما وراء الاستشراق

تشير بعض الأعمال التى تدور حول دراسات ما بعد الاستعمار إلى بدايتها فى دراسة إدوارد سعيد المتميزة التى وجّه فيها نقده لحركة الاستشراق، أى لإنتاج المعرفة فيما يتصل بالـــ"شرق" وما تقوم عليه هذه المعرفة من علاقات قوى وسياسات. غير أنّه كما يلاحظ سعيد نفسه فى ما أنتج حديثًا من أعمال، فإنّ مقاومة نظم التمثيل الاستعمارى ومحاولة إزالة آثار الاستعمار من التاريخ والثقافة بدأت منذ فترة طويلة سبقت صدور كتابه عن الاستشراق (١٩٧٨)، وتبدو فى أوضح صورة فى كتاب فرانتس فانون Frantz Fanon "البشرة السوداء، القناع الأبيض" Black Skin, White Mask (١٩٥٢)، و كتابه "المعذبون فى الأرض" The Wretched of the Earth (١٩٦١)، ومع ذلك فإنّ تأثير كتاب "الاستشراق" وأهميته يبدو واضحًا فى الانتشار والحماس اللذين جرى بهما النقل عنه، واستخدام عباراته فى غير مواضعها، وتطبيقها، وتقييمها، ونقدها، وتطويرها، وهدمها. وبدلاً من الهجوم على هذا العمل مرة أخرى فإنّى أود أن أتقدم بحجة مفادها أنّ نقاد سعيد ومؤيديه لم يقرأوا أو يستوعبوا على نحو كاف النقلة الفكرية والنظرية التى حققها سعيد فى مؤلَّفه "الثقافة والإمبريالية" Culture and Imperi-

alism (١٩٩٣) وهى النقلة التى أبعدته عن تقديم الاختلافات ما بين "الشرق" و"الغرب" من منطلق جوهرى، ومن ثمَّ أدت به إلى رفض المواقف الثنائية ذات الترتيب الهرَمى التى تعتمد عليها الحركة الاستعمارية.

ولا شك أن محاولة سعيد تقديم سياسة للتحرر تعتمد على عزف ألحان موازية وإيجاد خليط ثقافى، كبديل عن السياسات الوطنية التى تتسم بالشوفينية واستبعاد الآخر، تعرِّض نفسها للنقد على أساس من الغموض أو السذاجة (Rattansi,1997:497). ولا تقتصر خطورة تفسير مفهوم الخلط الثقافى بوصفه يمثل تعددية تفتقر إلى الوضوح على مؤلفات سعيد، ولكنه يمثل سمة أساسية فى الكثير من الكتابات فى مجال نقد ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة؛ فعلى الرغم من عدم وضوح السياسات الواقعية التى يوحى بها سعيد فإنَّه يقدم إطاراً مفيداً وإبداعياً يسمح لسياسات التحرر أن تتطور من خلاله. أضف إلى ذلك أنَّ مؤلَّفه الثقافة والإمبريالية - بوصفه مدخلاً نظريًا ومنهجيًا - يقدم الحل لمشكلتى الجوهرية والاختزالية اللتين وجه إليهما النقد فى كتابه "الاستشراق"، بينما ساهم هو نفسه حينئذ فى إيجادهما.

وينشط مفهوم الاستشراق بوصفه العمل على تقديم أوجه الخلاف على نحو موحَّد وإبراز جوهر الخلافات فى منطقة الشرق الأوسط[1] فضلاً عن شيوعه بين الدارسين الذين تشغلهم أمور المنطقة، غير أنَّ هذا المفهوم يبدو متخفيًا على نحو يفوق تخفيه فيما مضى، وفى كثير من الأحيان ينشط من وراء ستار؛ فلا يزال هناك الكثير مما ينبغى لدراسات ما بعد الاستشراق تحقيقه لتتخطى إرثها؛ فهى دراسات تحمل فى طياتها طموحات الانفصال عن المناهج ونماذج الخطاب التى أقامت جوهراً أزليًا، وذلك إما بالإشارة إلى ما هو غريب بعيد أو ما هو محدد فى إطار يقدم تفسيراً أحاديًا (يتصل أساسًا بالإسلام).

ومن بين مجموعة الدراسات المتنوعة التى تدخل بوعى ذاتى فى عداد دراسات ما بعد الاستشراق، تكشف بعض الأعمال وتقوِّض بقدر من النجاح يفوق غيرها، الخطاب الأحادى السلطوى الذى قام عليه فى السابق تجميد صورة "الشرق" وتشويهها، وبينما احتلت عملية تفكيك مفهوم "الشرق" محل الصدارة فى التحليلات الحديثة التى قدمها المؤرخون ونقاد الأدب وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجى، فإنَّ هذه العملية لم تشمل

"الغرب" بصفة عامة فى حقل الدراسات المعروف باسم "دراسات الشرق الأوسط"، ويمكن القول إنَّ تجسيد "الغرب" والانقسام ما بين الشرق والغرب يُقدَّمان بوصفهما ظاهرتين طبيعيتين، ويمران دون ما اعتراض فى الدراسات ذات الصلة بالدول العربية المختلفة فى غرب آسيا وشمال أفريقيا بدرجة تفوق تقبلهما فى المناطق الأخرى التى يصدر عنها مثل تلك الدراسات، كجنوب شرق آسيا على سبيل المثال.

وهناك العديد من الأسباب التى تفسر القدر الأكبر من النجاح الذى حققته دراسات ما بعد الاستشراق فى استهداف الشرق لا الغرب، وتتراوح هذه الأسباب ما بين غياب إشكالية "الغرب" فى منظور الدارسين والهيئات العلمية لانشغالهم عن وضع إشكاليات للآخر، إلى الضغوط والعوامل السياسية الجغرافية مثل قيام دولة إسرائيل. ويتمثل أحد أهم العوامل فى حقيقة أنَّ منهج ما بعد الاستشراق يضرب بجذوره فى دراسات ما بعد البنيوية، ونجد ذلك بالتحديد فى تأثير فوكوFoucault الذى انتقل عبر سعيد؛ فقد فرض النقد الموجَّه لحركة التنوير وجهة نظر جعلت من الغرب كتلة أحادية؛ فلم يكن الغرب بتنوع خطاباته وأيديولوجياته أو مظاهر الحياة اليومية به موضع فحص، بل إنَّ الأنظار اتجهت إلى مشروع الحداثة وفلسفة التنوير، وأثناء هذه العملية جرى دمج الحداثة مع مفهوم "الفكر الغربى".

وفى مصر – مثل ما هو الحال فى الكثير من أنحاء العالم التى خضعت للاستعمار فى الزمن الماضى – أثار الوعى بالاستشراق، وهو الأسلوب الذى اتُّبِع لدراسة مصر، تصويراً أو إساءة تصوير للعديد من ردود الأفعال وسخرية فى رؤية الكثيرين؛ فمن إحدى الزوايا، أدى ذلك الوعى إلى ظهور إنتاج معرفى أكثر تنظيماً عن "الغرب"، ومن زاوية أخرى – مرتبطةً جوهرياً بالزاوية السابقة – برزت على الساحة الدعوة "لتأصيل العلوم الاجتماعية على أرض الوطن".

وقد دفعت الحركة لإزالة آثار الاستعمار عن علم الأنثروبولوجى والاهتمام بدراسات ما بعد الاستشراق عدداً متزايداً من الدارسين لتأدية "فروض مدرسية" أو لدراستهم لـ"أنثروبوجيا معكوسة" (Visweswaran, 1994:102). وبينما لا تزال الدراسات القائمة والشائعة تنظر نظرة الشك لتأدية "الفروض المدرسية" فقد أصبح من الواضح يومًا بعد يوم أن النظرات الثاقبة المتعمقة، والمهارات اللغوية، والدوافع المحركة لعدد

كبير من علماء الأنثروبولوجى المحليين يهدم بعض الأنماط والتعميمات والمفاهيم المغلوطة فى مجال الثقافة التى وقعت فيها الدراسات التقليدية السابقة.

ولا يعنى هذا أنَّ "الباحثين المحليين" قادرون على التعامل مع بحوث متعمقة ودقيقة على أساس كونهم "ينتمون للوطن" فحسب؛ فالعديد من علماء الأنثروبولوجى "المحليين" بعيدون كل البعد عن المجتمعات التى شرعوا فى دراستها، وذلك لأسباب طبقية أو لانتماءات دينية، أو لخلفياتهم الثقافية أو اتصالاتهم بجماعات ثقافية هامشية، ثم إنَّ هناك العديد من الدارسين "المحليين" المهتمين بالبحوث الوضعية، والذين يحاولون تقديم دراسات كمية، تصنيفية يثبتون من خلالها بأسلوب علمى افتراضاتهم المسبَّقة التى خططوا لها جيداً. ومع ذلك، فإنَّنى أرى أنَّ هؤلاء الباحثين الذين يكرسون جهودهم من خلال اتجاه نقدى ومتعمق لإجراء بحوثهم فى أوطانهم، يمتلكون قدرة أكبر على تقديم بحوث "دقيقة" وعميقة و متحررة مقارنة بما يقدمه زملاؤهم من "الأجانب"، ولعل هذا يعود إلى صلتهم السابقة بما انطلقت منه بحوثهم، مثل العمل فى مجال التنمية أو النشاط النسائى. وربما ارتبطت هذه الصلة بقدر من الانشغال الوجدانى، أو الرغبة الملحَّة فى "خدمة الوطن"، أو شعور بالمسئولية قد يتخطى التعاطف الذى قد يشعر به الباحثون من غير أبناء الوطن، ويكمن سبب آخر لاستعدادهم الأفضل فى المهارات اللغوية التى تسمح للباحث الأنثروبولوجى "الوطنى" من فهم ظلال الكلمات والارتباطات اللغوية التى تظل غير ذات مغزى فى كثير من الأحيان للباحث الذى يجد صعوبة فى فهم اللغة.(٢)

ولسوء الحظ، فإنَّ الكثير من الدارسين، سواء أكانوا "غربيين" أم "وطنيين" أم "مزدوجى الجنسية"، والذين انشغلوا بنقد الاستشراق غالبًا ما يظلون أسرى الثنائيات التى يحاولون أن يفككوها، ولذلك فإنَّهم ينتجون بعض التقابلات الثنائية (see, for example, Abdel-Kader 1987; L. Ahmed, 1992; Badran, 1991, 1993, 1995; Kabbani, 1986; Zuhur, 1992)؛ فسواء من منطلق "التقليدى فى مواجهة الحديث"، أو "العلمانى فى مواجهة الدينى"، أو "الشرق فى مواجهة الغرب"، فإنَّ هذه الأعمال "تُبقى نظرتنا مثبتةً على آثار هيمنة الخطاب الغربى" (Kandiyoti,1996:16). ومع ذلك، فإنَّ أكثر صور هذه الورطة تطرفًا يتكشف فى ظهور "مدرسة فكرية" جديدة تلقى حاليًا انتشاراً واسعًا،

ويتسم هذا الاتجاه بتصوير الإسلاميين على أنَّهم القوة البديلة الوحيدة للزحف الغربى المتزايد، والتأكيد على تعدد الاتجاهات فيما بينهم (مع توحيد صورة الدوائر العلمانية)، وإدانة النقد النسوى الذى يوجَّه للمفاهيم الإسلامية الخاصة بوضع المرأة والقائم على تفرده.

وبدون الإخلال بأهمية المد الإسلامى، فإننى أعتقد أن الدارسين أنفسهم شاركوا بهمة ودونما دراية فى إسكات تلك الجماعات والأفراد التى عارضت أو صدر عنها ردود أفعال ضد الاتجاه الإسلامى؛ فلم يقتصر الأمر على إحلال قضايا مثل الصحوة الإسلامية و التشدد محل الصدارة فى البحوث التى درست المرأة المصرية، بل إنَّ كفاحها وخبراتها وهويتها أصبحت أيضًا موضع شرح وتفسير فى كثير من الأحيان بالإشارة إلى إطار يعمل من خلال انقسامات مبسَّطة ما بين الإسلامى التقليدى الأصيل من جهة، والتقدمى الحديث الغربى من الجهة الأخرى، وبينما أكدت الكتابات الأحدث أن الاتجاه الإسلامى هو حركة حديثة، فإنَّها لا تزال إلى حد كبير تلجأ إلى التعميم، وتنشئ انقسامًا لصورة "الدين" فى مقابل "العلمانية" ، و"الوطنى المحلى" فى مواجهة "الغربى"(٣).

وبصفة عامة، فإنَّ التصور الأحادى للغرب والفئة المتجانسة للغربيين أجدر بالتفكيك على نحو منظَّم. ففى سياق دراسات الشرق الأوسط، لا تُبدى غير أعمال معدودة (Abu-Lughod, (ed.), 1998; Kandiyoti, 1996; R. Lewis, 1996; Mitchell & Abu-Lughod, 1993; Nelson, 1996; Zubaida,1994) اهتمامًا بهذا المشروع على نحو يقدم تنوع الخطاب النابع عن "الغرب" وتناقضه، فضلاً عن اللقاءات والصراعات المعقدة والمتعددة الأوجه بين دوائر لا متجانسة على "الطرفين"، وإننى أرجو أن يسهم عملى هذا- من خلال تسليط الضوء على الولاء والمصالح والتناقضات المنقسمة ، على مستوى الخطاب والممارسة كليهما ، لدى الناشطات ذوات الاتجاهات العلمانية فى مصر - فى زعزعة الاتجاهات الجوهرية المرتبطة بعلاقة الشرق بالغرب والصلات القائمة عليها، والوقوف منها موقف التحدى. ولا يصرف ذلك النظر عن أنَّ مصر - مثلها مثل الدول التى خضعت فى الماضى للاستعمار - لا تزال تخضع بصور مختلفة للسياسات الإمبريالية(٤) التى تبدو فى الحياة اليومية للناس عبر اختلاف الطبقة والنوع والانتماء الدينى ومحل الإقامة،

ولا يمنعنى ذلك من النظر فى بعض الأمور الجوهرية، بل واستخدامها فى سياقات محددة لأغراض سياسية استراتيجية.

الدراسات الغربية : الوجه الآخر للعملة

حل باتمان محل أخيل، ومادونا محل العذراء والطفل، ومايكل جاكسون محل مايكل آنجلو، وحتى النظام العالمى الجديد حل محل الدول القومية.

لا شك أنَّ الحاجة تدعو إلى اجتهاد من نوع جديد.(٥)

لا يزال تشيىء الغرب مستمراً فى الدراسات المتعلقة بمصر ، الأمر الذى يساهم فى تعزيز موقف الدراسات الغربية كأداة قوية فى يد الثقافة السياسية المصرية المعاصرة(٦)؛ فالدراسات الغربية مثلها فى ذلك مثل الاستشراق، تعد جانبًا من وسيلة سياسية، تستخدم بموجبها التصنيفات الثقافية المتاحة لتحقيق مزايا رمزية "للذات" وللإضرار بالآخر، وتشكل الظروف السياسية ظاهرة الدراسات الغربية سعيًا وراء السلطة والنفوذ. ومع ذلك، فإنَّ اقتران الاستشراق بالدراسات الغربية يبعد عن الصحة؛ إذ أنَّنى أفضل أن أقدم الدراسات الغربية فى مصر المعاصرة بوصفها تمثل نقداً للحداثة فى ظل وعى عميق بالاستشراق وتقوم برد فعل ضده؛ فمن الناحية التاريخية طالما تمتع ما ندعوه بـ "الغرب" بالقوة، وبالتالى توافرت له القدرة على تكوين صور للمجتمعات الغربية وفرض هذه الصور (Carrier (ed.), 1995). وحتى يومنا هذا يتسم الاستشراق والدراسات الغربية كلاهما بأنَّهما عمليتان متباينتان رغم تشابهما من حيث التوزيع غير العادل للقوى السياسية والاقتصادية.

وتبدو البنية المعاصرة للغرب الإمبريالى المنحل الذى يضع الآخرين موضع الغرباء، فى العديد من السياقات: فى المنتديات اليسارية-القومية والإسلامية، وذلك فى الصحف، والكتب، والندوات، والمناقشات الجامعية، واللقاءات العامة مع المفكرين والفنانين، ...إلخ. ونحن فى حاجة إلى التحليل الدقيق للمدى الذى جرى من خلاله إنتاج ضروب الخطاب العام هذه على المستوى الأصغر للاتصالات ما بين الأفراد، غير أنَّه يمكننا القول بأنَّ الحجج الخاصة بالمؤامرات الغربية ضد المسلمين، وفساد

الحضارة الغربية ونقائصها، والتهديد الذى تمثله الإمبريالية الثقافية تجد صدى عند الكثير من المصريين.(٧)

فمن الناحية التاريخية، شارك مفكرو ومصلحو القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فى حماسة المحدثين للتنوير والتقدم التكنولوجى، والوضعية، وفكرة الحقيقة الكاملة. وقد عبر الكثير من المفكرين المصريين عن رؤاهم للنظام القديم؛ فوصفوه بالاعتباطية، ووجدوه محكومًا بالإيمان. وقد حوى مشروعهم البديل التخلص من التقاليد و"التخلف"(٨).

وقد أُعيد تفسير الإسلام، وطالته يد الإصلاح لإثبات توافقه مع التقدم والعقلانية على أيدى دعاة التحديث مثل محمد عبده وقاسم أمين على سبيل المثال. وفى الوقت ذاته أبدى المحدثون العلمانيون شكوكهم فى صلاحية الإسلام بوصفه كقاعدة للتنظيم السياسى والاجتماعى، وربطوا تقدم مصر بالالتزام بما بلغته الثقافة والحضارة الأوروبية من كفاءة، وروّجوا – على وجه الخصوص – للتفكير العلمى بوصفه مفتاح التقدم.

ويبرز تساؤل يتعلق بالسبب الذى يدعو إلى نسبة الفضل إلى المفكرين الأوروبيين لنقدهم الذاتى فى محاولاتهم للتغلب على الأنظمة الاعتباطية والدينية، بينما يسهل الانتقاص من قدر المصريين على أساس أنَّهم "مقلدون للغرب " – ولا نجد هذا الرأى بين باحثى أوروبا وشمال أمريكا فحسب، وإنَّما نجده بين المفكرين المصريين فى زماننا الحاضر؛ فهل يحق لنا أن نتحدث على مستوى كونى عالمى عن صورة العالم على ضوء السيطرة الأوروبية والاضطهاد الاستعمارى ؟ ولعل العلاقة بين دعاة التحديث المصريين(٩) والمفكرين المصرين لم تسر على خط واحد مثلما هو مفترض. وربما التقت خيبة الأمل فى النظام القديم بنقد الذات من ناحية ، بينما تم اللقاء والتفاعل مع التنوير الأوروبى من ناحية أخرى، ولا مناص لنا من تصور قيام المفكرين المصريين بعملية انتقائية عند نقلهم ونقدهم للأفكار الأوروبية التى تدور حول الدولة القومية الحديثة مثلهم فى ذلك مثل الإسلاميين والقوى القومية المحافظة فى موقفهم من التراث والأصالة والقهر الأجنبى (Abu - Lughod, 1998 b)

وإذا ما استشهدنا بالحجة التى قدمها تشاترجى Chatterjee (1993) تقديمًا ناصعًا قويًا فيما يتصل بالقومية الهندية، فإنَّ النخبة القومية استخدمت مفهوم "الاختلاف عن المستعمر" بأساليب متنوِّعة؛ فـ "الاختلاف عن المستعمِر" بمعنى تقديم "الآخر" بوصفه "مختلفًا اختلافًا بيّنًا، وبالتالى كونه يتّسم بانحطاط يستعصى على التصحيح" (ibid: 33) هو مفهوم قد نشرَّه البريطانيون من قبل كأسلوب يبرر سياستهم الاستعمارية. أما فى هند ما بعد الاستعمار فقد حاولت النخبة الوطنية محو مفهوم "الاختلاف عن المستعمِر" فى المجال "الظاهرى" أو المجال المادى للدولة، واقتصادها، وقوانينها، وإداراتها، مما من شأنه إطلاق دعوة "عالمية نظم الحديثة للسلطة" (ibid: 26). ومع ذلك، ففى النواحى "الداخلية" للثقافة، واللغة، والدين، وحياة الأسرة، فإنَّ المفهوم القائل بوجود فارق جوهرى بين ثقافة المستعمر والدولة القومية الناشئة تلقى دفعة قوية (ibid.) ويمكننا أن نجد خطًا موازيًا لهذا الاتجاه فى مصر؛ حيث شجعت النخبة الوطنية على اعتناق مؤهلات الحداثة فيما يتصل بالمجالات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، فيما يتعلق بالمجال العام، وكما سأوضح تفصيلاً فى الفصل التالى، فقد مُنحت المرأة حق التصويت، والتعليم، والعمل، وجرى ضمَّها لعملية الإصلاح والتحديث فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار. أما فيما يتعلق بدورها وحقوقها داخل المنزل أو الأسرة، فقد سلِّطت الأضواء على ما يفترض انَّه يتبع النواحى "الداخلية" للمجتمع، وجرى تضخيم مفهوم "الاختلاف الجوهرى" عن ثقافة المستعمِر، و"الغرب" على نحو أعم.

لقد كان دمج التنوير وما يقدمه من تقييم للعقلانية، والليبرالية، والديموقراطية، مع الفكر الأوروبى أحد أكثر الأخطاء بروزًا وشيوعًا إلى يومنا هذا، غير أنَّ هذه المسألة لم تعالج إلا مؤخرًا؛ فالكثير من المثقفين سواء أكانوا فى مصر، أم فى بريطانيا، أم فى الولايات المتحدة، يتعاملون مع التنوير، والمساواة الليبرالية، كما لو كانا سِمات أساسية لـ "الغرب"، بينما يجرى تجاهل سلسلة الصراعات التاريخية الشرسة التى لم تتضح نتائجها على نحو كامل كالثورة الفرنسية على سبيل المثال (Zubaida, 1994:7). وقد قدم سامى زبيدة Sami Zubaida إيضاحًا سلسًا كشف فيه أنَّ دعائم الديموقراطية الليبرالية أبعد ما تكون عن كونها جوهرية، وأنَّ "فى أنحاء كثيرة من "الغرب"، وخاصة إسبانيا، مُنيت هذه الصراعات بالفشل حتى الزمن الحالى، كما ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار

انهيار الحقوق والعقائد فى أرجاء أوروبا الغربية تحت وطأة النازية والفاشية" (.Ibid.). ومن الممكن أن تمتد هذه الرؤية التاريخية لأوروبا والولايات المتحدة فى زماننا المعاصر؛ حيث تتصاعد سيطرة الشركات الكبرى، والصراع الطائفى، والعنصرية، والنازية الجديدة، والأصوليات الدينية.

وقد ساهمت فى عصرنا الحالى الأعوام التى رزحت مصر خلالها تحت مظالم الاستعمار ، إلى جانب التجربة المستمرة للسياسات الإمبريالية فى عهد ما بعد الاستعمار، والإحباط الذى نتج عن نسخة من الحداثة لم تؤت ثمارها من تقدم وتحرر ورخاء يمضى قدمًا فى خط صاعد – فيما يتصل بأزمات مصر الداخلية الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية؛ فلا يقتصر الأمر على وقوف الإسلاميين والوطنيين المحافظين على جبهة الهجوم على "الغرب"، بل إنَّ قوى المعارضة اليسارية اشتبكت هى الأخرى فى الحملات المعادية للغرب(١٠). وبينما تستخدم التفسيرات التى توضع لـ "الغرب" لتكوين هويَّة مصرية "أصيلة"، فإنَّها تتلقى المعلومات التى تغذيها من خلال إساءة تمثيل "الشرق" وتنميطه، وتتنوَّع الهجمات على الغرب من الجدل الصريح حول الإباحية الجنسية والانحدار الخلقى إلى مستويات متقدمة من النقد الثقافى والسياسى.

ويغيب عن أوجه النقد السليمة ، فى كثير من الأحيان للفظاعات التى ارتكبت باسم "التقدم"، ومثال ذلك الحرب العالمية الثانية، وهيروشيما، وتدمير البيئة، وحرب الخليج، ...إلخ، أنَّ نقدًا مشابهًا واتهامات مماثلة صدرت من داخل ما يجرى تصويره على أنَّه الغرب الذى يمتلك كل أسباب القوة ووحدة النسيج . وعلى الرغم من الجِدة التى يدعيها بعض المفكرين المصريين، فإنَّ القدر الأكبر من نقد الحداثة – أفكار الوضعية العلمية، والتقدم المطرد، وخطاب الهيمنة، والسياسات الإمبريالية – يجرى تقديمها من قِبَل كتاب وباحثين ونشطاء سياسيين فى أوروبا والولايات المتحدة.(١١) وبالتالى فإنَّنا لا نجد مساحة تبدو فيها الخطابات المتناقضة، أو قوى المعارضة، أو صراع القوى، أو حتى نواحى نقد الذات القائمة فى بنية "الغرب" الداخلية.

ومع ذلك، فإنَّ التعميمات التى تُقدَّم فى سياقات محددة، مثل السيمنارات العامة أو الاجتماعات السياسية، والمناقشات فى المقاهى أو فى البيوت بين الأصدقاء، لا تعكس بالضرورة الأساليب المعقدة والمتنوِّعة التى يدخل من خلالها "الغرب" إلى الحياة

اليومية لمجموعة غير متجانسة من الناس هم المصريون المعاصرون.[١٢] فما هو شائع على مستوى الخطابات يبدو أكثر تعقيداً مقارنة بمستوى الممارسات؛ فهناك خط موازٍ للصور السلبية ذات الصلة بالثقافة والسياسة وأساليب الحياة الغربية يعبر عن أشكال متعددة تمجد "الغرب". وفى بعض الأمثلة - مثل إطراء التفكير العلمى باعتباره من سمات "الغرب" - يمكن لنا أن نلحظ الآثار المتبقية لفروض الحداثة المبكرة، وقد صادفنى هذا المفهوم فى سياقات متعددة، ومثال ذلك حواراتى مع مصريين درسوا بالخارج، أو آباء وأمهات يدرس أبناؤهم بالمدرسة الألمانية، أو الناشطات الذين يقبلون على المناهج العلمية لمشاريع بحوثهم ذات الاتجاهات السياسية، كما يسرى فى القاعات الأكاديمية ومراكز البحوث المصرية ما يتخطى روح الوضعية؛ فنجد تفضيلاً "للبحوث السديدة" القائمة على الإحصاءات والتقديرات الكمية وإعراضًا عن "التهويمات" الوصفية.

وقد لاحظت ليلى أبو لغد فى تحليلاتها للهدف من وراء المسلسلات التليفزيونية الأمريكية والمصرية، ومحتواها، واستقبال الجمهور لها، ظهور حركة تحديثية نخبوية تنظر للتنوير والتقدم نظرة مثالية (1995a, 1997). وعند الكشف عن الهوة الواسعة ما بين أسلوب حياة شخصيات هذه المسلسلات واهتماماتهم من ناحية وحياة المشاهدين من ناحية أخرى، لا يقتصر الأمر على المسلسلات الأمريكية مثل الجرئ والجميلات، الذى لاقى إقبالاً شعبيًا، وإنّما نجد - فى كثير من الأحيان - أنّ الكثير من المسلسلات التليفزيونية المصرية لا تكاد تقيم صلة مع حياة المشاهدين؛ فإذا ما استثنينا المسلسلات التى يتم إنتاجها بهدف التسلية وحده، فإنّ المسلسلات التليفزيونية المصرية - فى كثير من الأحيان - تقصد إلى توجيه رسالة اجتماعية، وتمضى أبو لغد فتشير إلى أنّ هناك مجموعة من المهنيين فى مجال صناعة الثقافة، تشغلهم مثل هذه القضايا، وترى هذه المجموعة أنّ بعض شرائح المجتمع، منها النساء وأهل الريف على سبيل المثال، فى حاجة إلى التنوير: "فمن خلال نقل الخطاب الغربى فيما يتصل بالتطور وتطويعه، يُنصِّب أعضاء هذه المجموعة من أنفسهم مرشدين للتحديث، ويحملون على عاتقهم مسئولية تكوين المواطن الفاضل الحديث من خلال برامجهم التليفزيونية" (1995a: 191).

وقد تزايدت سيطرة السلع الغربية (الموضات، والأجهزة الكهربية، والموسيقى، ...إلخ) على النزعة الاستهلاكية، وهى أحد أوجه حركة التحديث فى عهد ما بعد الاستعمار، وخاصة النزعة الاستهلاكية لدى الشباب المصرى؛ فلكى تكون "شيك" فإنَّ ذلك يعنى أن تتطلع إلى آخر "ما أنتجه الغرب من موضات"، وهى ظاهرة ليست مقصورة على الطبقات العليا من المجتمع المصرى، بل إنَّها منتشرة ما بين الطبقات الوسطى التى عضها الفقر بنابه؛ فقد أصبحت محال الرقص الحديث بجوار الجامع الأزهر، ومحال ماكدونالدز، و مجموعة متنوِّعة من مطاعم الوجبات السريعة التى انتشرت سريعًا، ومحال ألعاب الفيديو، والديسكوهات جانبًا من المشهد القاهرى، وبينما لا يتاح لغير الطبقة المتوسطة العليا والطبقة العليا شراء السلع الأجنبية، فإنَّ نسخًا معدلة من محلات البيتزا و الهامبورجر اجتذبت جمهوراً عريضاً إليها(١٣). ونقلاً عن برايان ترنر Bryan Turner فإنَّ "الإيمان النقى سيلحقه الفساد بسبب تينا ترنر Tina Turner ومشروب الكوكا كولا، وليس من جراء الحجج المنطقية، و الفحص المتعقل للافتراضات المسبقة، وتفهم العلمانية الغربية" (Turner, 1994:10).

ويكشف والتر آرمبرست Walter Armbrust ازدواجية النزعة الاستهلاكية التابعة لأسلوب الحياة الغربى فى الحياة والثقافة المادية فى شرحه الممتع لثقافة العامة والحداثة فى مصر؛ فما يُسمى فى حالات معينة وفى رأى بعض الأشخاص "شيك قوى" قد يكون له أيضًا ارتباطات سلبية تشير إلى فقدان الأصالة لدى محدثى النعمة (Armburst, 1996:26-7). غير أنَّه يوضح أيضًا كيف شملت حركة التحديث المصرية فى تاريخها التقنية الغربية، والأساليب العلمية، والسلع الاستهلاكية من زاوية، وكذلك "الأصالة المصرية"، أى التواصل مع الماضى، من زاوية أخرى. وفى السنوات الأخيرة، أصبحت المجموعة المعقدة التى تشكل حركة التحديث المصرية أكثر استقطابًا وأعمق إشكالية، وذلك فى سياق التناقص فى الحراك الاجتماعى، وزيادة المصاعب الاقتصادية وانتشار البطالة؛ فقد فقَدَ التعليم، الذى يُفترض أنَّه يسد الفجوة "ما بين النظرية الإعلامية الرسمية لما يجب أن تكون عليه حركة التحديث" و الممارسة الاجتماعية":Ibid) (133، قيمته على نحو كبير فيما يتصل بضمان حياة "حديثة" تتوافر لها سبل الراحة. غير أنَّ النظرة إلى التعليم بوصفه "المخرج الوحيد" لا تزال قائمة بين الكثيرين؛

فالتعليم طرف فى علاقة تقابل مع الثروة التى نتجت عن الانفتاح أو التى كوَّنها محدثو النعمة، بوصفه المدخل للتسلق الاجتماعى الحق والسليم من الناحية الأخلاقية.

وقد أضحى واضحًا أنَّ الموقف الرافض للغرب وللإمبريالية متصل بالخطاب عن ماضى مصر، وتكشف النبرة الناصرية والشعارات المعادية للإمبريالية فى العناوين الرئيسية للصحف حنينًا إلى الماضى يستعيد ذكرى "أيام مصر المجيدة" التى ارتبطت بعهد عبد الناصر (١٩٧٠ – ١٩٥٢)، وقد لاحظت أبو لغد حنينًا مماثلاً فيما يتصل بالمسلسلات التليفزيونية التى "تستدعى مرحلة المُثل الاشتراكية والرؤية القومية من خلال رموز مثقلة بالارتباطات تعود إلى العهد الناصرى، مثل المطربة العظيمة أم كلثوم أو السد العالى بأسوان" (1993b:29)، بينما تُستدعى – فى كثير من الأحيان – فترة حكم السادات (١٩٨١ – ١٩٧٠) ، التى ارتبطت فى أذهان الكثير من المصريين فى العصر الحالى بالسياسات الاقتصادية التى أعطت دفعة للاستهلاك الشعبى، وباتفاقية كامب دافيد، والإحساس بالاستسلام، على نحو سلبى، وخاصة على ضوء التطورات الجغرافية السياسية الأخيرة.

وقد عادت المشاعر المعادية لإسرائيل للظهور بعد خيبة الأمل فى "عملية السلام"، التى يرى المثقفون المصريون بوجه عام أنَّها تمت على حساب الفلسطينيين والعرب، وقد زاد النقاش حول "السوق الشرق أوسطية" و"معاهدة الحد من التسلح النووى" فى السنوات الأخيرة من رفض عملية "التطبيع" مع إسرائيل، وهى العملية التى شرع فيها السادات، ويتسع المجال للخطاب المعادى للغرب نظرًا لصلة إسرائيل الوثيقة به، وخاصة علاقاتها السياسية بالولايات المتحدة، والثقافية بأوروبا و"الحضارة الغربية". ونادرًا ما يرِد إقرار بالروابط الإقليمية لليهود وخلفياتهم التاريخية والثقافية المشتركة فى سياق تقدم فيه الثقافة الإسرائيلية ككل على أنَّها صهيونية وغربية.

وتوجُّه الخطابات المعادية للغرب فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار بصفة أساسية للولايات المتحدة، ونادرًا ما تتناول الاستعمار البريطانى. و لقد شهدت مصر تواجدًا إمبرياليًا أمريكيًا من خلال الدعم المالى والسياسى الأمريكى لإسرائيل، ولذلك نجد أنَّ المشاعر المعادية للغرب تتشابك تشابكًا عميقًا مع الصهيونية؛ فعلى المستوى

الاقتصادى، يسهم اعتماد مصر على الولايات المتحدة(١٤) والتأثيرات المتنوِّعة لسياسات التوازن الهيكلى، مثل الانحدار الملموس للاستثمار الحكومى فى القطاع العام، وزيادة الأسعار وارتفاع سعر الفائدة، فى الإحساس بتواصل الوجود الإمبريالى وتدخله.

وقد تفسر العوامل الجغرافية السياسية انتشار المشاعر المعادية للغرب وحدَّتها، غير أنَّه يجب أن يؤخذ فى الاعتبار أيضًا الصراعات السياسية الداخلية والتنافس حول الموارد الاقتصادية، والتى يجب أيضًا أخذها فى الاعتبار. ومثل ما هو الحال مع الاستشراق، فإنَّ القوة الدافعة للدراسات الغربية القائمة على التعميم والانقسام لا يمكن تفسيرها ببساطة من خلال إساءة الفهم أو عدم الفهم؛ فهى تُستغل من قِبل الدوائر الإسلامية واليسارية القومية لكسب مزايا رمزية فى المواجهة مع الخصوم داخل المشهد السياسى المصرى.

ومع ذلك فلا يوجد شك فى أنَّ الدوافع الخاصة والسياق الخاص للدراسات الغربية المصرية، يمكن أيضًا أن توضع فى إطار اتجاه أوسع يوجد فى أنحاء كثيرة من العالم خضعت فى الماضى للاستعمار، فضلاً عن تلك الدول التى خضعت للتأثير والتوسع الاستعمارى المستمر؛ ففى كثير من الأحيان تقدم الحركات الوطنية بنى الوطن إلى جانب شعوب أخرى فى صورة موحَّدة معزولة، وتحتفى بشخصيتها "الأصيلة تحت مسمى القومية – سواء أكان ذلك خلال كفاحها من أجل الاستقلال أم أثناء عملية إزالة آثار الاستعمار، ويجيء تحميل الغرب لمعظم الشرور فى العالم موازيًا على نحو عام مع التلاحم العاطفى الذى يفتقد لروح النقد مع الجماعة الأوَّلية التى ينتمى لها أبناء الوطن الواحد دون أدنى اهتمام بالواقع الاجتماعى والثقافى والاقتصادى والسياسى داخل الوطن.(١٥) غير أنَّ قبولنا بمبدأ الانتماء إلى الوطن هذا، كما يرى إدوارد سعيد، "يعنى قبولنا بما أفرزته الإمبريالية من انقسامات عرقية، ودينية، وسياسية فرضتها الإمبريالية نفسها". (1993:276)

وقد أدرك فرانز فانون Franz Fanon خطورة الشوفينية وكراهية الأجانب بوصفهما جانبين من جوانب الوعى الوطنى، وهو يرى أنَّ الاستقلال الوطنى سيظل

جامداً وحبيساً وراء جدران المظالم القديمة، وأنَّه سيقيم نظماً هرمية، ونظماً جديدة من الظلم ما لم لا يتضمن تحويلاً فى الوعى الاجتماعى: فـ "التحرر وليس الاستقلال الوطنى هو الخيار الجديد" (Fanon, qtd. in Said, 1993:277)، ولذا كان لزاماً على الحركات الاجتماعية التى توجه اهتمامها إلى المظالم الاجتماعية والعقائد الثابتة مثل السلطوية السياسية، والظلم الطبقى، والنظام الأبوى، أن تقاوم طبقة بورجوازية وطنية جديدة، ويرى سعيد أنَّ الحركة النسائية أصبحت بعد الاستقلال أحد أهم الاتجاهات التحررية فى العالم الثالث من بين عدد متنوع من الحركات الاجتماعية التى تقاوم النظم الفكرية القديمة الجامدة (ibid: 263)، الأمر الذى يشكل تهديداً للوضع القائم.

ولذلك فلا عجب أنَّ استراتيجية الحصول على قوة رمزية من خلال صناعة صورة لجوهر "الغرب" و فساده يجرى استخدامها على نحو منتظم عند الحديث عن المرأة والحركة النسائية، ومن ثمَّ يجرى ربط صورة المرأة الغربية المنحلة فضلاً عن صورتها كداعية للفكر النسوى الذى يحمل الكراهية للرجال بالنظم الأخلاقية التى تضع القواعد الملزمة، وخاصة فيما يتعلق بدور المرأة، وحقوقها وواجباتها، والعلاقات بين الجنسين فى مصر، وقد تردد كثيراً فى الكتابات مفهوم النساء بوصفهن "الأمينات على الثقافة الأصيلة"، وسأتناول باختصار هذه النقطة التى كُتِب عنها الكثير حتى يومنا هذا لاحقًا فى إطار هذا الفصل(١٦). وسوف أستكشف تفصيلاً قضية استغلال التفسيرات السلبية للغرب للحط من شأن الناشطات المصريات، فضلاً عن استخدام الناشطات بدورهن لتفسيرات تتعلق بالغرب كى يخلعن على كفاحهن ثوب الشرعية.

وإننى أرى أن الناشطات المعاصرات اللائى يتسم اتجاههن بالعلمانية قد أرسين داخلهن على نحو عام الحدود التى يتشكل بموجبها الخطاب المسموح به، ولكن ماذا لدى الناشطات مختلفات التوجُّه من قول عن "الغرب" ؟ أضف إلى ذلك أنَّنى فيما يلى فى هذا الفصل وخلال الدراسة الحالية، سأحاول أن أثبت أن هناك بعض النساء اللائى يتخطين خطاب "نحن فى مواجهة الآخر"، ويحاولن أن يضعن أنفسهن فى إطار نظم للقيم وصراعات سياسية لا تخضع بالضرورة لمفهوم "الغرب" بوصفه "الآخر".

بوابة مصر: تعرضنًا للإزاحة فى مواجهة الآخر

يقيم التقديم النمطى الحواجز، ويحوِّل ما يتسم من الأحوال العادية بالمرونة فى واقع الأمر إلى حالة من الجمود فى ظل نظام سائد للقيم لا يعترف بتلك المرونة والطبيعية، وتنطبق تلك العملية على الكثير من التعريفات التى تُقدَّم لــ "الغرب" فضلاً عن بعض التصنيفات مثل ما يدعى بــ "النسوية الغربية"، وهى تعريفات وتصنيفات تسعى "لزيادة حدة الشعور بذاتها بالتهويل فى الاختلافات والمبالغة فى المسافات بين ما هو أقرب إليها وما هو أبعد عنها" على حد قول إدوارد سعيد منذ عشرين عاماً خلت (Said, 1978:55)؛ فالواقع العربى أمر مختلق دومًا حسبما تدعو الحاجة. ومع ذلك فالاستشراق والدراسات الغربية هما ظاهرتان لا تشكلان طرفى نقيض، بل إنَّهما يمثلان عمليتين تاريخيتين محددتين، يقومان على أساس من علاقات قوى مختلفة. أضف إلى ذلك، أنَّ حركة الدراسات الغربية تكشف عن درجة أكبر من التناقض بين ألوان الخطاب والممارسات الاجتماعية السائدة إذا ما قورنت بالاستشراق، وقد حل إلى حد كبير محل المفهوم المبكر للــ "غرب" بوصفه مصدر التقدم والحداثة مفهوما للغرب بوصفه مصدر تلوث وإفساد. غير أنَّنا نلحظ أنَّ الانتماء لما هو "عربى" يفتح الكثير من الأبواب فى بعض الدوائر والمواقف الخاصة، واسمحوا لى أن أحاول توضيح تلك النقطة من خلال حكاية صغيرة:

اعتدت السفر من وقت لآخر أثناء إقامتى التى امتدت لسبع سنوات فى مصر، وذلك لزيارة والدىّ فى ألمانيا أو لزيارة أصدقاء لى فى بلاد أخرى. ولا أكاد أذكر من المرات العديدة التى عدت فيها من سفرى إلى القاهرة، مرة واحدة خلت من مشاعر القلق وانعدام الأمان، بحيث إنَّنى كنت أتساءل عمّا إذا كنت قد "ارتكبت جرمًا". وبالطبع كنت أعرف أن اختيارى من بين غيرى من المسافرين، وأغلبهم من الألمان الذين كانوا يتوجهون إلى نقطة الجوازات دون ما تأخير، لا يتعدى كونه إجراء رسميًا، وعملية بسيطة تهدف إلى مراجعة "ملفى" فى الكومبيوتر. وبالطبع، كنت أعرف أن اسمى العربى هو السبب، وهو اسم يثير الشكوك بين "إخوانى العرب".

وعادة ما كان الحوار عند نقطة الجوازات يمضى كالآتى: فى البداية يلقانى ضابط الجوازات بالتحية الإنجليزية "هاللو" (وفى أغلب الأحيان يصحبها بابتسامة)

وبعد أن يتفحص جوازى جيدا (متصفحًا أوراقه ومراجعًا أختام آخر سفر وآخر وصول) يأتى السؤال المعتاد :"بتتكلمى عربى ؟" أو "أصلاً إيه ؟" أما ما يلى ذلك من نغمة الحوار، فإنَّه يعتمد على إجابتى على هذا السؤال، وكان العديد من الأصدقاء قد نصحونى بادعاء عدم معرفتى بالعربية لأننى "سأتلقى معاملة أفضل عند حدود أى بلد عربى إذا ما كنت أجنبية". وما لبثت أن تعلمت أنَّ الموقف أكثر تعقيداً مما يصوِّره أصدقائى؛ فقد كان الأمر ورطة لا مخرج منها، فإذا ما أجبت بالنفى، وادعيت عدم معرفتى بالعربية، فإنَّ الضابط (وعادة ما يكون رجلاً) سيبتسم ويحاول أن يفهم بأسلوب يتفاوت فى درجة الود، كيف أحمل اسمًا عربيًا. غير أنَّ هناك من يتسم رد فعلهم إزاء إنكارى معرفة العربية بقدر أكبر من الشك فيواصلون الإصرار على ضرورة معرفتى بالعربية لأننى أحمل اسمًا عربيًا. وقد كانت هناك مرات حالفنى الظن فيها وأديت دورى بمهارة فلم يبدُ علىّ أننى فهمت السؤال الموَّجه إلى، ولكن كانت هناك مرات أخرى استسلمت فيها طوعًا وكشفت عن مهاراتى اللغوية، على الرغم من عدم تمكنى التام، أو "كشفت" نفسى عاجلاً أو آجلاً لما شعرت به من تعب أو عدم قدرة على التركيز.

وفى أحيان أخرى كنت أرفض إخفاء مهاراتى اللغوية أو نسبى وكنت أجيب بالعربية. وفى تلك الأحيان أيضًا كنت أتلقى ردود فعل تتراوح ما بين المديح لتمكنى من اللغة (الأمر الذى يصحبه كثير من الأحيان الإحساس بالعجب)، أو سيل من الأسئلة تتسم بالحدة والعداء. وبغض النظر عن المشهد ذاته، تتشابه النتيجة فى كل الأحوال؛ فجواز سفرى يُحتجز، ويُطلب منى الخروج من الصف والانتظار، لتضيع دقائق أحيانًا، وفى بعض الأحيان ما يزيد عن الساعة، وفى معظم الأحيان كانت تتوافر لى القدرة على الالتزام بالهدوء؛ فأشعر أنَّنى أفضل حالاً إذا ما تصورت فترة الانتظار والإذلال التى يتحملها الكثيرون وخاصة الفلسطينيون؛ فإذا ما قارنت حالى بهم اتضح لى أننى أسعد حظًا؛ فلم يحدث أن انتظرت لساعات ممتدة ولم يحدث أن مُنعت من دخول مصر.

وقد زاد من تعقيد الأمر أنِّه لم يقتصر على اسمى العربى، بل امتد إلى نسبتى لأب تعود أصوله إلى العراق، وقد اختلفت ردود الأفعال تجاه "خلفيتى العراقية" تبعًا

الموقف السياسي وعلاقة مصر بالعراق.(١٧) وقد كانت أسوأ حادثة وصول لمصر بعد شهر من الغزو العراقي للكويت؛ فلمَّا كنت قد زرت أسرتي في بغداد في يوليو من عام ١٩٩٠، ولم أستطع مغادرة العراق على مدى أسبوعين بعد الغزو، فإنَّ جواز سفري حمل أختامًا لرحلتي إلى العراق تتطابق وفترة الغزو (الذي بدأ في الثاني من أغسطس ١٩٩٠)؛ فلم يقتصر الأمر على طلب الانتظار بل جرى استجوابي لعدة ساعات حول زيارتي للعراق، وقد كان لتأشيرة السفر الخاصة بي بوصفي طالبة، وإبرازي لبطاقتي الدراسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة أثر طيب في تخفيف حدة التوتر والشك، وعندما سُمح لي في نهاية الأمر بالذهاب، والتقطت متاعي وخرجت لألقى الترحاب الحار من أصدقائي المصريين الذين انتظروني بصبر، ما لبثت وأن شعرت بضيق يفوق ما شعرت به عند استجوابي بالمطار، فقد نصحتني صديقتي "مني" ألا أذكر أصلي العراقي؛ لأنَّ الناس جميعهم غاضبون من العراقيين لما فعلوه في الكويت، وبالطبع لم تتجه نيتي إلى النزول إلى شوارع القاهرة وأنا أحمل لافتة كتبت عليها "أنا عراقية"، غير أن تصوري الحاجة إلى إخفاء هويتي العراقية كانت محزنة ومفزعة. ولم يكن لهذه الحادثة مثيل فيما يتصل بدرجة الشك الذي ووجهت به و بحدة الموقف. وفي العديد من المرات الأخرى، لم يزد الأمر عن الروتين المعتاد، وهو أحد السخافات التي نضطر – في بعض الأحيان – إلى أن نمر بها.

إذا ما كنت قد أمضيت بعض الوقت في الكتابة عن مطار القاهرة، فلأنني أرى أن المطار، والهيئة المنظِّمة له، وقواعد العمل به يمثل صورة لبعض التناقضات في مصر في عهد ما بعد الاستعمار؛ فبغض النظر عن ادعاءات الأصالة، والهجمات الشرسة التي يتعرض لها "الغرب" لإفساد البلد وتدميره، واستدعاء "الأخوة العربية" بحماسة، فإنَّ بوابة مصر أكثر ترحيبًا بالأوروبيين والأمريكيين منها بجيران مصر من الأفارقة أو الأشقاء العرب.

وغالبًا ما يكون الزوار القادمون من "الغرب" سائحين يساعدون على إيجاد عمالة وينفقون من أموالهم. وتشجع الحكومة والقطاعات المختلفة من صناعة السياحة المصرية، وتسعى لاستجلاب موجات من السائحين الغربيين لتدعيم الاقتصاد، ولقد كان لهجمات المتطرفين الإسلاميين في السنوات الأخيرة أثرها؛ لأنَّها – في واقع الأمر – لم

تكن لمجرد التعبير عن مواقف معادية للكفرة الفاسدين المفسدين، وإنّما لأنها وجهت ضربة للدولة فى موقع حساس يرتبط باستمرارها فى الوجود.

ولا يقتصر الحصول على ذلك الوضع المتميز على السائحين "الغربيين" عند دخول مصر، وإنّما يمتد لرجال الأعمال، والعاملين فى مجال التنمية، ومسئولى الأمم المتحدة، وموظفى السفارات، وحتى الطلاب الأجانب المفلسين. أما فيما يتعلق بالباحثين الأجانب، فقد تزايدت صعوبة حصولهم على تصريحات رسمية للبحث فى مصر، وقد نتج عن هذا أن الكثير من الباحثين يتجنبون ببساطة التقدم بطلب للحصول على تصريح، ويبدو التناقض عندما نرى أنّه بينما يمثل التصريح الرسمى للبحث عقبة فى وجه الباحث، فإنّ معظم الباحثين الأوروبيين أو الأمريكيين تسهل عليهم مقابلة كبار المفكرين والفنانين والسياسيين المصريين، ذلك فى حين أنّ الباحثين المصريين يتعين عليهم اللجوء إلى "الواسطة" أو الانضواء تحت جناح الباحثين الغربيين. غير أنّه فى السنوات الأخيرة حدث تغيير فى الموقف من الصحفيين والباحثين الغربيين، وخاصة بين العاملين فى الجمعيات الأهلية، ونشطاء حقوق الإنسان وقضايا المرأة والمعارضة السياسية، الذين يتزايد شعورهم بأنّ الباحثين والصحفيين الأجانب يتسمون بالسذاجة السياسية ويتجهون للاستغلال.

صور تقديم الذات

وهناك سبب آخر دعانى لرواية حادثة المطار؛ فهى تشير إلى بعض "صعوبات" الانتقال ما بين عالمين أو أكثر (Visweswaran, 1994:119)؛ إذ تتضمن مناقشة هويتى أثناء إتمام إجراءات الجوازات مزيجًا من العشوائية والتحايل؛ إذ تجسد "طقوس المرور" فى مطار القاهرة اللبس، وعمليات الإحلال، وحالات البدايات المستقرة فى جوهر تفسير الذات وتقديمها؛ ففى مناسبات معدودة تملكنى شعور قوى تجاه أحد جانبى شخصيتى؛ ففى خلال حرب الخليج - على سبيل المثال - شعرت بالفعل أننى عراقية. غير أنّه فى أغلب الأحوال، بينما كنت أتخذ طريقى إلى خارج المطار كنت أؤدى دور الألمانية أو العراقية، وقد استمرت هذه المناورات خلال إعدادى لبحثى، وسأنتقل لفحص قضايا "التهميش" و "تحديد المواقف" من خلاله.

فمن خلال "عملى الميدانى" الفعلى حين كنت أستكشف الطبقات والعناصر المختلفة لهويات الناشطات المصريات، تكشّف لى أن "الهوية" الوحيدة التى تجرى مناقشتها هى هويتى، وفى بعض الأحيان شعرت بعدم الارتياح لما وجدته من أسلوب بعض النساء تجاهى كعراقية، ولذلك فأنا "طيبة" و"موثوق بها"، على أساس من اسمى والدماء التى تجرى فى عروقى، وجنسية والدى الأصلية. وفى كثير من الأحيان ذكرنى ذلك بالمواقف والحالات التى أسىء معاملتى فيها؛ لأننى أحمل اسمًا عربيًا أيضًا، وقد صارحتنى بذلك إحدى السيدات الناصريات التى لعنت فى مناسبات عديدة المؤامرات الغربية والباحثين الغربيين الضالعين فيها، وذلك عندما سألتها عن السبب الذى جعلها تتحدث إلىّ: "لكنك عراقية، لم أكن لأتحدث إليك لو كنت مجرد امرأة غربية".

وقد أعطت بالفعل تجربة المطار التى قدمتها بعض المؤشرات حول كيفية تسييس تفسيرات الهوية؛ فمغزى أن أكون "عراقية" و"ألمانية" اختلف كثيراً ما بين خبرتى بمطار القاهرة وسياق بحثى الفعلى؛ فقد أصبح العراق بين معظم الناشطات المصريات، فضلاً عن اليساريين والإسلاميين، رمزًا لمقاومة العدوان والظلم الإمبريالى. وهناك آخرون يرون فى العراقيين ضحايا لحكوماتهم وللهيمنة الأمريكية. وفى بعض الأحيان، تحل النظرة العامة لشخصى بوصفى "عربية" محل انتسابى الخاص للعراق؛ ففى حالات معدودة، أسمع من يقول "أنت مننا"، وهو تعبير قد يعنى أنّنى "مصرية". غير أنّ ذلك لا يخص "خلفيتى" الخاصة، وإنّما يتعلق بوصف قائم على مشاركتى فى نضال الناشطات المصريات للحصول على حقوقهن، وبينما كنت أشعر فى كثير من الأحيان بعدم الارتياح تجاه ما يراه الآخرون فى هويتى على أساس من عناصر أوليّة من الدماء والإرث، فإننى أعتز كثيراً بتلك اللحظات التى أصبحت فيها أحمل "الجنسية المصرية الشرَفية".

وفى مواقف محددة، مثل المناقشات التى تدور حول الحركات النسوية الغربية، والتعليم الذى تلقيته فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ونشأتى فى ألمانيا، فضلاً عن المناقشات التى تدور حول الشذوذ الجنسى والعلاقات الجنسية بوجه عام، فإنّنى أُنتَسب لـ "الغرب". وفى أحيان أخرى، كنت أشعر أن نسبتى لـ "الغرب" تستخدم كوسيلة سهلة لهدم رأيى، إذا صادف وكان مخالفًا، أما كونى "ألمانية" فلم يظهر فى

تلك الإشارات عدا فى سياق يسخر من اهتمامى بعلامات الترقيم، والتزامى النظام. وعند استخدام الإشارة إلى كونى "ألمانية" فإنَّه يكون لها ارتباطات إيجابية إذا ما قورنت بالمصطلح العام "غربى".

ونظراً لاسمى وأصلى فإنَّ أغلب المصريين الذين قابلتهم أثناء إقامتى افترضوا أنى مسلمة. غير أنَّ هويتى الدينية (أنحدر من أب مسلم شيعى، وأم كاثوليكية) لم تناقش بين النساء العلمانيات اللائى أجريت معهن مقابلات. وفى سياق بحثى، كان لأصلى العربى واتجاهى السياسى أهمية تفوق انتمائى الدينى.

وفى خط مواز للإشارات المتنوعة لـ "هويتى" – ومع ذلك فى غير تناغم دائم معها – شعرت مراراً بالوصلة ما بين وضعى كعراقية–ألمانية، أو عربية–غربية، وغالبًا ما تمر الهويات المركبة بصراعات عنيفة ما بين عالمين أو أكثر. ونتذكر فى هذا الصدد وصف ناصر حسين لهويات عهد ما بعد الاستعمار: "إنَّ الوصلة دالة تفتقر إلى الوضوح، فهى تصل وتفصل فى الوقت ذاته، وهى تمثل الانتماء وعدم الانتماء فى الوقت ذاته، بل إنَّ أغرب ما فى أزواج الكلمات التى تظهر الوصلة فى وسطها يتمثل فى أنَّ المعنى غير قابل للاستقرار فى إحدى الكلمتين بل يقتصر فهمه على متابعة الحركة" (1990:10)

وينتج عن محاولة تتبع معانى المصطلحات ما بين التحالفات المتغيرة شعور بأنَّ الفرد "يولد مرات عديدة كوصلة لا ككيان ثابت" (Trinh, 1991:159)؛ فكونى عراقية–ألمانية يوحى بأنَّ الأمر يتخطى كونه مجرد خط أكاديمى سرت فيه من قبيل المصادفة؛ إذ إنَّ مادة كتابى تتصل بهذا "الموقف القائم على الاختلاط (Visweswaran, 1994). أضف إلى ذلك، أن الصراع ما بين دورى كباحثة ودورى كناشطة سياسية فى مصر زاد من إحساسى بصعوبة الانتقال ما بين "الحديث نيابة عن" و"الحديث بالأصالة عن نفسى". (Abu Lughod, 1991:143).

وتقدم روزمارى صايغ Rosemary Sayigh ظاهرة الخلط فى صورة إشكالية؛ فتبحث فى آثار التعرض الممتد لثقافة معينة، وتقول "ربما تبعث ظاهرة الخلط، على الرغم من قدرتها على الإثراء الثقافى، تبنيًا على مستوى غير كامل من الوعى

لأخلاقيات المجتمع موضع الدراسة، وبينما يعزز ذلك من التجاوب، فإنّه قد يقطع الطريق على بعض الأسئلة والاستفسارات" (1996:146). وإنّني أرى أنّ الأهمية لا تقتصر على الإقرار بالموقعية الخاصة بنا، التي تقوم على مكونات شخصياتنا، وافتراضاتنا المسبقة، واتجاهاتنا السياسية التي نجلبها من بيوتنا، ولكننا يجب أن نقر أيضًا - وفقًا لما جاء به ليندیسفارن Lindisfarne (١٩٩٧) وصايغ (١٩٩٦) - أنّ المجتمع الذى نبحثه سيؤثر على أساليب رؤيتنا للعالم؛ فعلى سبيل المثال تشرح ليندیسفارن كيف شكل عملها الميدانى فى سوريا "صوتها السياسى" وهويتها، وهو ما يأتى موازيًا من نواحٍ عديدة لتجربتى فى القاهرة.

فقد نما وتطور التزامى السياسى بالحركة النسائية، وكذلك تطورت محاولاتى مواجهة الوصف الذى يجرد "العرب" و"المسلمين" من الآدمية فى وسائل الإعلام الغربية، بينما كنت أُقيم بالقاهرة وأُجرى بها بحثى، كما أصبحت بعد ذلك أثناء عملى الميدانى الأخير أكثر حساسية تجاه التعميمات فيما يخص "الغرب"، وأصبحت أيضًا تشكل جانبًا من عملى البحثى، وقد ساعدنى عملى على تفهم بعض التعقيدات والمشكلات ذات الصلة بالنشاط النسائى فى مصر، ووجدت أننى كنت أجهل بعضًا من هذه المشكلات عندما بدأت بحثى منذ عامين؛ فلم تكن الأسس المادية لمعظم ما يبدو أنّه صراع أيديولوجى، ولا الطبيعة الشخصية للصراع ما بين الجماعات المختلفة، ولا تأثير المجتمع الدولى، واضحًا أمامى فى بادئ الأمر، وقد دعانى ذلك لإعادة النظر فى مفهوم "العلمانية" وهو مفهوم كنت قد قدمت له تعريفًا قبل أن أبدأ فعليًا فى العمل فى بحثى.(١٨)

وبينما تواصل اكتسابى لفهم أعمق - ولدراية أكبر، وفى كثير من الأحيان لتعاطف مع موضوع بحثى - بدأت أفحص حدود موقفى بقدر أكبر من النقد؛ فقد تخففت من الحاجة الملحّة التى كنت أشعر بها من قبل على الدوام لأُظهر "عروبتى" أو بالأحرى هويتى "غير الغربية"، بفضل لقاءاتى ومقابلاتى مع الناشطات المصريات، فضلاً عن أصدقائى المصريين ومعارفى خلال العام الذى أجريت فيه بحثى الميدانى، بل إنّنى على العكس استثرت فى نفسى المصالحة مع "صوتى السياسى"؛ فالخلط - كما ذكرت من قبل - لم يكن فى كثير من الأحيان مفتاح الأمر وحده، غير أنّنى أدركت أنّ

هويتى و صوتى السياسى لا يتصلان مباشرة بموقف تفصل طرفيه وصلة. ولذلك أجدنى – دون ما رغبة منى فى السقوط فى شرك العالمية أو الإنسانية الساذجة – أعتنق مجموعة من القيم تتصل بحقوق الإنسان، وحق المرأة فى المساواة، وحرية التعبير، والعدالة الاجتماعية، وهى قيم أرفض أن أتخلى عنها فى مقابل الاحتفاظ بـ"الأصالة".

استعادة الهويّة/ الشفاء من الهويّة

وبما أنَّنى قد أشرت بالفعل إلى كلمة "الهوية" الساحرة، أودّ الآن أن أفحص باختصار ما تعنيه لعملى؛ فقبل أن أبدأ بحثى بين الناشطات المصريات فى القاهرة، كنت قد كثفت اهتمامى بمفهوم "الهويّة" بوصفه مفهومًا أساسيًا فى مشروعى، وقد افترضت على أساس من ملاحظاتى خلال فترة دراستى وعملى فى مصر، وخبراتى التى اكتسبتها أثناء مشاركتى فى إحدى التنظيمات النسائية، فضلاً عن قراءاتى، أنَّ النشاط النسائى يتَّسم بالنضال من أجل الحصول على هويتين: هوية النوع ، وهوية الوطن. وقد تمثل أحد أهم أهدافى الرئيسية فى فهم العلاقات المعقدة ما بين تحرير المرأة وكفاح ما بعد الاستعمار لإحراز الاستقلال فى مصر المعاصرة.

وقد تركت اتصالاتى وجهودى النظرية فى مجال "الهويَّة" مفاهيم غائمة فى نفسى حول ما لا تكونه الهوية (فهى لا تتصف بالثبات والجمود ولا تلخص فى جوهر). وقد رأيت أنَّ هذا التصور منطقى على المستوى الشخصى، غير أنَّه بدا وكأنَّه لا يتسق والنضال الشرس لشعوب تحارب من أجل "هويتها" و"أصالتها". وعندما بدأت "عملى الميدانى"، تراءى أمام عينىّ على الدوام ذلك المفهوم الغائم، المحيِّر الذى يستعصى إلى حد كبير على الشرح، بل وحجب رؤيتى؛ فقد استقر فى عقلى على الدوام غير أنَّه منعنى فعليًا من أن أرى وأسمع؛ فلَّما واتتنى الشجاعة على تنحيته جانبًا وأضع حدودًا للمفهوم الذى بحثته بعناية، تمكنت عندئذ من وضع قدمى على طريق تفهم القضايا والاتجاهات، والمشكلات، والمناظرات، ثم اتضح لى فيما بعد أنَّ كل شىء يمكن أن يرتبط بالهوية بصورة ما: فهناك سيرة النساء اللائى تؤثر التغيرات السياسية على حياتهن الشخصية، والمناظرات التى تدور حول تعريف للحركة النسائية، والجهد الذى

تبذله الناشطات فى مجال الأولويات والقضايا (مثل الأمية، والرعاية الصحية، والتوعية بالحقوق القانونية، والحماية من العنف المنزلى)، وعلاقات التحالف والتنافس مع الجماعات والمنظمات المحلية والدولية، والجدل حول الدين والعلمانية، فضلاً عن علاقات الصداقة، وأسلوب الحياة وما إلى ذلك، ولذلك لم أتوصل إلى هذه المعلومات أو النظرة المتعمقة مادمت أطرح أسئلتى فى إطار من مفهوم "الهوية" الذى كان بمثابة عصابة تحجب عنى الرؤية.

وهناك العديد من الأخطار التى تكتنف المفاهيم العامة مثل الهوية؛ لأنّ هذه المفاهيم يسهل استخدامها وإساءة استخدامها بهدف تجسيد المفهوم فى الواقع، وتحويله إلى جوهر واستبعاد ما عداه. ومع ذلك، فلا يزال هذا المفهوم نشطًا بوصفه مصطلحًا أساسيًا فى الحركات الثقافية والسياسية، وأداة محورية للتعلم الذاتى من التجربة فى العلوم الاجتماعية.وعلى الرغم من أنّ الهوية وضعت موضع الشك، وطرحت كإشكالية، وتعرضت للتفكيك، فإنّها لم تستبدل بمفهوم جديد، بل إنّها شغلت المفكرين بوصفها تقف عند الحدود، و"تعمل بقوة الإلغاء فى تلك الفترة التى تقع ما بين التخلى عن أفكار قديمة واستقبال أخرى جديدة، وهى بذلك تمثل مفهومًا لا يخضع للقديم فى فهمه، ولا مفر من تواجده مع ذلك للتعامل الفكرى مع بعض القضايا" (Hall, 1996 b:2)، أى أنَّه يتعين علينا أن نناقش الهوية على أرض الواقع. وانطلاقًا من إدراكى لهذا الأمر فإننى أوافق على التقديم الفكرى لمفهوم الحرية الذى وضعه ستيوارت هول، فهو يراها فى حالة متحولة، دائمة التشكل، تمر بعملية تغير وتحوُّل مستمرة ، وتجد مستقرها فى ما يطرأ من أحداث، وتخضع للعمليات التاريخية الراديكالية، وتعقد علاقة تتضاعف ما بين القائم والمختلف من الخطابات والممارسات والمواقف التى تتداخل وتناصب بعضها البعض العداء فى كثير من الأحيان.

إنّ المناقشات التى تدور حول "الهوية المصرية" تذخر بالمفاهيم الجوهرية كما سأبين فى ما يلى من هذا الفصل، وسأقوم بداية باستعراض المناقشات التى تدور حول القومية والشخصية القومية عامة فى مصر على وجه الخصوص، وأعرض للخطابات والمواقف المتنوعة فى هذه القضية.

الاتجاهات القومية والهويات القومية فى مصر

تتناول معظم الدراسات الكلاسية حول الكتابات القومية ظاهرة القوميات بوصفها ذات بعد أحادى أو عــالمى (B. Andrson,1983; Gellner,1983; b; Kedourie 1970 ; Kohn,1955 A. Smith 1976, 1971) وقد تعرض مفهوم "القومية" فى شكله المفرد للنقد من مواقع مختلفة، وخاصة فى حقل دراسات مـا بعـد الاسـتـعـمـار (Sedgwick,1992 Radhakrishnan,1991 chatterjee,1989 Bhaba,1990) وتعرَّف "الاتجاهات القومية" بأنَّها مشروعات سياسية تعلن حقها فى الأرض، أو فى تمثيل سياسى مستقل لجماعة عرقية أو دينية.

وبينما ارتبطت الحركات القومية فى كثير من الأحيان بنضال الجماعات العرقية من أجل حصولها على حكم ذاتى، فإنَّ المشروعات القومية تعبر فى الأغلب عن مصالح الطبقات المظلومة فى مواجهة الاستعمار والإمبريالية. ولذلك فمن الصعب أن نرى هذه الحركات، وقد نبعت من جوهر عرقى أو كنتيجة دائمة لعمليات عرقية. أضف إلى ذلك أن العمليات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، حسب ما يرى سامى زبيدة Sami Zu-baida، التى ارتبطت بتاريخ طويل مع الحكومات المركزية بعثت الإحساس بـ "الوحدة الوطنية" والتجانس العرقى (Zubaida, 1989; referred to in Yuval-Davis, 1997:16). غير أنَّه بناء على ما أشارت إليه نيرا يوفال- دافيس Nira Yuval-Davis حين تقول :"توجد صلة جوهرية ما بين المشروعين العرقى والقومى"، فقد يكونا مختلفين فى المدى غير أنَّ كليهما يمثل "المجتمعات المتخيلة" التى أشار إليها أندرسون Anderson (1997:16).

وقد تتعايش قوميات مختلفة فى بلد واحد أو تنتقل عبر تاريخ نضالها الوطنى، ومصر مثال على ذلك؛ فقد تبادلت مصطلحات "مسلم" و"عربى" و"مصرى" المواقع بوصفها حاملة لـــ "الهوية الأصيلة"، والانتماء الوطنى عبر التاريخ المصرى. وفى الإمكان التعرف على ثلاثة مفاهيم مختلفة للتضامن الاجتماعى: الوطنية الإقليمية القائمة على أرض الوطن، والإحساس بالتفرد على أساس من الوحدة الجغرافية والتاريخية، والقومية اللغوية-العرقية المشتقة من الاشتراك فى لغة واحدة و/أو أصول عرقية واحدة مع الأمة العربية (القوم)، والإحساس بالانتماء الدينى على نحو يُنظر معه

إلى الانتماء للجماعة الدينية (الأمة) بوصفها موضع الولاء المطلق (Jankowski, 1986 a: 193) [١٩] ويشكل عنصر الانتماء إلى الأمة لتحقيق التضامن تناقضًا؛ إذ إنَّه يشير ضمنًا على المستوى التقليدى لمجتمع متعدد الأوطان متعدد الأعراق يعارض مفهوم القوم والوطن. ومع ذلك فإنَّ التيار الإسلامى المتزايد فى مصر يضع إطارًا دينيًا للخطاب القومى محاولاً أن يوجد دولة إسلامية.

ولم يشكل إعادة التوجُّه إلى العالم العربى إبَّان حكم عبد الناصر – وما نتج عنه من إحساس بالتوحد العربى المتنامى – المشاعر الأعمق فى الهوية المصرية وهى تلك المشاعر التى جالت فى نفوس الكثير من المصريين ذوى الصوت المسموع (Jankowski, 1997؛ فالهويِّة العربية لم تحل محل الهويِّة المصرية، بل إنَّها صارت مكملة لها. "ومثلما هو الحال مع الجوانب المكمِّلة الأخرى، فقد اتسمت بإصدارها قدرًا كبيرًا من الضجيج: فى مجال دفاع مصر عن نفسها، أو تقديم صورة عظيمة لها، والتعبير عما تتمتع بها من مزايا اقتصادية، وقيادة ثقافية (Jankowski, 1986 a:201).

وقد تضاءلت القومية العربية تدريجيًا فى فترتى حكم السادات ومبارك. ومع ذلك، فإنَّ العاطفة المتزايدة النمو تجاه الأمة الإسلامية وتوسيع نطاق الأمة (أمة المؤمنين) خارج حدود الوطن يجرى ربطه فى كثير من الأحيان بالتوحد من العالم العربى المسلم، وبينما يمثل الاتجاه نحو أمة إسلامية دون شك أكثر العناصر وضوحًا وصراحة للتضامن الجماعى فى مصر فى يومنا هذا، فإنَّنى أعتقد أنّ أغلبية المصريين يعبرون عن مشاعرهم الوطنية من زاوية كيان مصر الجغرافى وإنجازاتها الحضارية.

ومثلما هو الحال مع القوميات، فإنَّ الهويات القومية ليست كيانات ثابتة؛ فالأمر لا يقتصر على التنقلات التى تتعرض لها هذه الهويات فى التاريخ الوطنى، وإنَّما يمتد ذلك إلى تفسيراتها التى تتعدد بتعدد الجماعات داخل الوطن الواحد. وفى مصر استمر التذبذب ما بين الأسس العلمانية والدينية للهوية الوطنية، بالإضافة إلى السؤال الذى لم يجد إجابة حول انتماء مصر الثقافى والسياسى، وكما تشير بث بارون Beth Baron فإنَّ البريطانيين حاولوا أن ينكروا وجود الجنسية المصرية، وذلك عندما كتب اللورد كرومر، المندوب السامى البريطانى، عام ١٨٩٠، أنَّه "لا وجود لما يُسمى بالجنسية المصرية". غير أنَّ المصريين أنفسهم يمكنهم "أن يلجأوا دائمًا للاختيار من

بين تاريخ تعددت طبقاته ويختاروا أصولاً ورموزًا فرعونية، وقبطية، وإسلامية (أو مزيجًا منها) من أجل إقامة هويتهم "المصرية"(Baron, 1993:244). وقد حاولت الحركة الوطنية المصرية في فترة ما قبل ١٩٢٣(تاريخ استقلال مصر) أن توّجد هوية وطنية علمانية ترفع شعار الدين لله والوطن للجميع، والوطنية ديننا، الأمر الذى يرتبط بمبدأ الوطنية والمواطنة بغض النظر عن المعتقد الدينى (Vatikiotis, 1983:254).

غير أنّ بعض الاتجاهات فى المجتمع المصرى، وخاصة الإخوان المسلمين، تحوّلوا بأفكارهم بعيدًا عن بناء هوية وطنية علمانية و مجتمع سياسى؛ فهم يرون أنّ شخصية مصر الوطنية لا يمكن أن تنفصل عن الإسلام، وقد أصر أنصار المجتمع السياسى الدينى على تطبيق الشريعة، مارين مرور الكرام على حقوق غير المسلمين وواجباتهم فى الدولة الإسلامية (ibid.: 256-7).

وقد أنهى النظام العسكرى الذى أمسك بزمام السلطة عام ١٩٥٢ الجدل حول طبيعة المجتمع الوطنى، وذلك بقهره الوطنيين العلمانيين والدينيين. ومع ذلك، فإنّ مفهوم "الهوية العربية" الذى نص عليه دستور ١٩٥٦ إبّان حكم عبد الناصر كان قد بدأ فى البزوغ منذ الثلاثينيات. ومع ذلك، ففى عهد السادات انتقل الضوء بعيدًا عن التوّحد مع القومية العربية لينتقل إلى الوطنية المصرية، وخاصة بعد عقد السادات اتفاقات سلام منفصلة مع إسرائيل. وهناك من يرى أن السادات قد زاد الجدل اشتعالاً ما بين الهوية العلمانية والهوية الدينية من خلال تلاعبه المقصود بالدين لتحقيق مكاسب خاصة به . (Philipp, 1988)

وقد كان أبرز الكتاب الذين تناولوا مسألة الهوية الوطنية المصرية : أحمد لطفى السيد، وطه حسين، وصبحى وحيدة، وحسين مؤنس، وميريت بطرس غالى، وجمال حمدان، وطارق البشرى، وميلاد حنا – قد سلطوا الضوء على جوانب مختلفة من تاريخ مصر لتتبع أصول هذا التاريخ وهويته؛ فيؤكد حمدان – على سبيل المثال – على الاستمرارية التاريخية مع الماضى ا لفرعونى فضلاً عن "عبقرية المكان" الذى تحتله مصر بوصفهما أمرين جوهريين لإحياء الوعى الوطنى المصرى الذى اجتاحته هويات أكثر عمومية مثل الهوية الإسلامية والهوية العربية، وهو يعرِّف الهوية الوطنية المصرية فى سياق التقابل ما بين تيارات دينية أيديولجية من ناحية وعلمانية قومية من جهة

أخرى، تشترك مع "تفاعل حضارى ثقافى للمسلمين والأقباط فى مصر ولَّد بدوره المناخ التاريخى، والفكرى، والاجتماعى، والنفسى لبلورة المفهوم الوطنى للجماعة السياسية المصرية" (1980:44).

وقد احتلت المناقشات حول علاقة المسلمين بالأقباط، وخاصة مسألة الدور الذى يلعبه الدين فى تعريف الدولة المصرية الوطنية (، فما هو الدور الذى ينبغى إسناده للأقلية القبطية) محل الصدارة فى الكثير من الجدل حول قضية الهوية الوطنية فى مصر (Philipp, 1988). ومن بين المواقف المتعددة حول هذه الموضوع، برز مفهوم التدين – لا بالإشارة إلى دين بعينه – بوصفه جانبًا من الهوية الوطنية المصرية. ويشير البشرى (1980) لتلك الاستجابة للقضية فى معرض هجومه على العلمانية الغربية؛ فهو يرى أنَّها لا صلة لها بالتجربة الوطنية المصرية. وقد أُعيد فتح باب الحوار حول قضية هوية مصر الثقافية والسياسية فى السنوات الأخيرة – على ضوء تنامى نشاط الاتجاه الإسلامى، والسخط العام على الحالة الاقتصادية، والإدراك للتخلل الثقافى والسياسى الغربى، وتزايد حدة الصراع الطائفى ما بين المسلمين والأقباط، وفى مجال السياسات الإقليمية (وخاصة حرب الخليج، والسياسات الفلسطينية – الإسرائيلية، والجدل حول السوق الشرق أوسطية).

ويقدم كل من أحمد عبد الله، المتخصص فى العلوم السياسية والناشط فى مجال حقوق الإنسان، وميلاد حنا، أستاذ الهندسة والزعيم اليسارى الذى ينتمى لحزب التجمع، حجة "الهوية المركبة" بقدر كبير من الحماسة. ويُعَدُّ ميلاد حنا متحدثًا رسميًا باسم المجتمع القبطى، وأحد المدافعين الأشداء عن الوحدة الوطنية، وكان السادات قد اتهمه بإثارة الفتنة الطائفية، وأمضى عدة سنوات بالسجن؛ ففى كتابه "الأعمدة السبعة للهوية المصرية "(١٩٨٩)، يحلل حنا الهوية المصرية بوصفها تركيبًا من أربع طبقات: الفرعونية، والإغريقية–الرومانية، والقبطية، والإسلامية. وهذه "العُمُد" الأربعة مستقرة فى ثلاث مساحات جغرافية: العالم العربى، والبحر المتوسط، وأفريقيا. وفى وصفه تجتمع هذه الأسس الأربعة لتشكل مجموع الهوية الوطنية المصرية بأشكال ودرجات متفاوتة.

ويفحص أحمد عبد الله (Abdallah1994) الجدل الدائر حول الهوِّية الوطنية فى داخل إطار التهديد الواضح بالذوبان فى كيانات أكبر: الإسلامى الوسيط، و العربى

الحديث، والشرق أوسطى المعاصر، وبينما يفسر أحمد عبد الله الهوية المصرية على أساس أنَّها تركيبة من الفرعونية، والقبطية، والقومية العربية، والأمة الإسلامية، فإنَّه يرى أنَّ الخلاف حول الهوية الوطنية لا يندلع إلا فى أوقات الأزمات والصراعات الاجتماعية-السياسية. وقد هدد نمو التطرف بحثًا عن هوية خالصة مفهوم الهوية المركبة مؤخرًا. أضف إلى ذلك، أنَّ مفهوم الشرق أوسطية المطروح كإطار للهوية بعد حرب الخليج الثانية، والاتفاقات العربية الإسرائيلية أثار دفاعًا حارًا عن الهوية العربية بين المفكرين المصريين، كما أنَّه يعدد الضغوط المختلفة التى تناقش الهوية القومية وتقيمُها:

يتمثل عامل الضغط الأول فى العولمة التى تمتد لتشمل البوارج الحربية، وقاذفات القنابل (مثل التى دمرت بغداد)، والمسلسلات الأمريكية، فهى أقرب للوطن عن ذى قبل، ومن هنا يبدو أثرها على التعاملات المحلية، ويأتى عامل الضغط الثانى من جيل الشباب المصرى الذى يبدو أنَّه فقد مثلُه تحت وطأة المشكلات اليومية، ويشعر أغلبه بالاغتراب، أما الأقلية الملتزمة فإنَّها تلجأ للتطرف الإسلامى. (Al-Ahram Weekly, 1994)

وما نحتاج إلى إثباته يتمثل فى أنَّ الجدل والصراع حول الهوية الوطنية لا يدور فى المجلات، والصحف، والكتب، ومناقشات المثقفين فحسب، بل إنَّها قضية مُلحّة ومستمرة يجرى تكوينها، وتأكيدها، وتدور المعارك حولها فى حياة المصريين فى يومنا هذا؛ فالاختيار لا يتم من خلال الاتجاه السياسى والدينى فحسب، وإنَّما فيما يتصل بأسلوب الحياة، وانتقاء الملابس، والعلاقات الاجتماعية. وفى كثير من الأحيان تبدو هذه الخيارات متناقضة من منظور أجنبى (الجمع بين "الحجاب" والبنطلون الجينز، على سبيل المثال)، ولكن مع فقدان الحدود الحادة الفاصلة ما بين "الداخلى" و"المظهرى"، فإنَّ الأمر يتطلب ملاحظة دقيقة وحساسية حتى يتوافر الوعى بالتعقيدات وبالطبقات المتباينة التى تدخل فى تعريفات "المصرية".

الوطنية، والنوع، والسياسات النسائية

تزايدت مؤخرًا المناقشات حول الصلة ما بين الوطنية والاتجاه النسوى فى سياقات تاريخية وثقافية متعددة (Kandiyoti, 1991; Moghadam ed.), 1994 a; Mohanty et

al.1991; Parker et al. (eds.), 1992; Yuval-Davis & Anthias (eds.), 1989) وتشترك التحليلات المختلفة فى الدور المحورى الذى تمنحه لدور المرأة فى المشروعات الوطنية. وتقدم يوفال-دافيس وأنثياس خمسة أساليب أساسية لاتجاهات المشاركة الأساسية فى العمليات الوطنية والعرقية والممارسات الحكومية: (أ) بوصفهن منتجات بيولوجيات لأعضاء جدد فى التجمعات العرقية؛ (ب) بوصفهن منتجات للحدود ما بين الجماعات الوطنية والعرقية؛ (ج) بوصفهن مشاركات مشاركة محورية فى الإنتاج الإيديولوجى للمجموع وكناقلات للثقافة؛ (د) بوصفهن رموزًا للخطاب الإيديولوجى المستخدم فى إطار الاختلافات العرقية/الوطنية؛ (هـ) بوصفهن مشاركات فى الصراع الوطنى، الاقتصادى، السياسى، والعسكرى. (1989:7)

وتختلف الأدوار المتنوعة فى قيمتها تبعًا للظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة، وقد يلحقها التغيير عبر مسيرة حياة المرأة. أضف إلى ذلك أنَّه من الأهمية بمكان أن نأخذ فى الاعتبار أنَّه لا وجود لفئة واحدة من النساء (أو الرجال) يمكن النظر إليها دون ما إشكاليات بوصفها بؤرة للخطاب العرقى، أو الوطنى، أو المرتبط بالسياسات الحكومية. وتقول يوفال-دافيس "تتطابق الأوضاع الخلافية من حيث العرق والجنس والطبقة والقدرة والاتجاه الجنسى وغير ذلك من صنوف الفئات الاجتماعية مع التمييز بين الجنسين، ولذلك فعلى الرغم من أنَّ مختلف الجهات تعامل النساء وتقدم تفسيرًا لهن على أساس من اختلافهن عن الرجال، فإن النساء مثلهنَّ فى ذلك مثل الرجال لا يشكلن فئة ذات دور اجتماعى محدد". (Yuval-Davis, 1997:116)، كما أنَّه من المهم التأكيد على تناقض ووضع المرأة فى إطار المجموع الوطنى؛ إذ توكل إلى النساء الحفاظ على القيم الثقافية، والتقاليد، ورموز المجتمع،(٢٠) غير أنَّهن "يُستبعدن – فى كثير من الأحيان – من الهيئة السياسية، ويُحصرن فى موقع من يقع عليه الفعل وليس من يفعل". (ibid.: 47)

ويمكن ملاحظة ذلك التناقض والاختلاف فى موقع النساء فى المجموع الوطنى فى مصر؛ فخلال الكفاح للحصول على الاستقلال، لعب النوع دورًا مهمًا فى صياغة الإحساس بالتماسك والترابط، وترى بارون Baron أنَّ تمثيل الأمَّة كامرأة لم يعنِ مفهوم الشرف وقيام المواطنين من الذكور بدعم الأمة وحمايتها والدفاع عنها فحسب،

(Baron, 1993:246-7; 1997:121) : "تطلع الوطنيون بوصفهم الأمة كامرأة إلى استثارة شعور الحب للأمة، وجذب الشباب الذكور إلى القضية ... فالرجل هو الفاعل، والمتحدث، والمحب؛ والمرأة هى من يقع عليها الفعل، المصغيَّة، والمحبوبة"(Baron, 1997:121). غير أنَّ النساء لم "يُتخيلن" فى كثير من الأحيان كجزء من الأمة، بل أنَّهن كن يُستخدمن كموضوعات ورموز تجذب حولها المساندة الذكورية.(Baron, 1993:245)

وفى مصر المعاصرة، يلعب الخطاب الوطنى دورًا فى تقديم "المرأة" بوصفها الدالة النقية التى تقع خارج الحدث التاريخى لما هو "داخلى"، وذلك بالتأكيد على التمايز الداخلى/الخارجى فى مواجهة "الآخر" الذى يمثله الغرب، ويرى تشاترجى Chatterjee (1989) أنَّ إيديولوجية السياسات الوطنية تعمل من خلال خصوصياتها بوصفها معياراً لكل ما هو سياسى فى حد ذاته، فيجرى منح السلطة للـ"مجتمع التخيلى" الوطنى بوصفه الوحدة الأصيلة للمجتمع. وبالتالى فإنَّ قضية المرأة تضطر لاتخاذ تعبير وطنى كشرط مسبق للنظر إليها سياسيًا. ويدلى ر. راداكريشنان برأيه قائلاً: "تبدو قضية المرأة ، فى مواجهة القمع الذى تتعرض له، مرغمة إما على السعى وراء استقلالها السياسى الانفصالى أو إيجاد رؤى لتشكيل سياسات تعتمد على العلاقات والتكامل دون اللجوء إلى نمط آخر من الشمولية" (1992:78). وإنِّى أرى أن تجربتى مع النساء فى مصر المعاصرة توازى ما تضمنته أعمال تشاترجى و راداكريشنان عن الحركة النسائية الهندية، وسأحاول أن أثبت هذا التوازى من خلال كتابى هذا .

وفى كثير من الأحيان راحت المشروعات النسوية التى قامت فى إطار مكافحة الاستعمار ضحية قضية التحرر الوطنى، وأُعيدت النساء للعب أدوارهنَّ المنزلية السابقة عقب الاستقلال. غير أنَّه كانت هناك نقاط للالتقاء ما بين الكفاح الوطنى والكفاح النسائى، خاصة عند ظهور رؤية "حداثة" الأمة، كما برزت قضايا حق النساء فى التصويت، والرعاية الاجتماعية والصحة الإنجابية للنساء، لتتحدى المظالم التى تتخفى فى رؤية الأمة الواحدة. (Parker et al. (eds.), 1992:7).

ويصعب القول مقدمًا ما إذا كان لزامًا على الاتجاهات النسوية أن تجرى مفاوضات من خلال الخطابات السياسية الوطنية أو من حولها ، كما يصعب تحديد كيفية إجراء مثل هذه المفاوضات. وقد حاولت كومارى جاياواردينا Kumari Jayawarde-

na (1986) توضيح كيف ارتبطت الحركة النسوية والحركة الوطنية فى آسيا فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهى تصف قيام الحركة على خلفية الصراعات الوطنية التى تستهدف تحقيق الاستقلال السياسى، وتأكيد الهوية الوطنية، وتحديث المجتمع. وترى جاياواردينا فى إشاراتها لبلاد أخرى (مثل تركيا، ومصر، وأفغانستان) أنَّ الاتجاه الوطنى والاتجاه النسائى اعتادا أن يتلازما فى علاقة تكامل وتوافق وتضامن.

غير أنَّ بث بارون Beth Baron (1993) تقدم عرضًا مقنعًا للأحوال فى مصر فى بداية القرن العشرين عندما كانت العلاقة بين الاتجاه النسائى والشعور الوطنى أكثر توترًا وعرضة للصراعات مما وصفته جاياواردينا فى السياق الهندى، وهى تصف بعض الطقوس الأساسية أثناء حركة الاستقلال مثل الجنازات والمظاهرات، وقد كانت فى الأساس "خبرات ذكورية" (ibid.: 248) وإنَّنى أوافقها على ما ذهبت إليه من أنَّه "على الرغم من الخطاب البلاغى المرتبط بـ"قضية المرأة" ومشاركتها فى الحركة الوطنية، فإنَّ الإصلاحات فى الكثير من القضايا التى تحمل أهمية خاصة للمدافعين عن النساء ثبت صعوبة معالجتها ما أن وصل الوطنيون إلى سدة الحكم" (ibid.: 252) وتوضِّح بارون أنَّ هذا التناقض الذى بدا فى حشد النساء فى الصراع الوطنى ثم الفشل فى تحقيق برامجهن عند الاستقلال قد يصبح مفهومًا إذا ما نظرنا إليه من زاوية "الاتجاه النوعى للحركة الوطنية"؛ فقد عززت المصطلحات والعلامات المستخدمة لنشر الشعور الوطنى بعض المعتقدات الدفينة حول النوع، وأكدت مُثُل النقاء الجنسى، والأخلاق، والأمومة (.ibid)

الناشطات المصريات: السعى وراء الأصالة

تعرضت الناشطات المصريات اللائى يمتد جذور نشاطهن فى الحركة الوطنية لخطر الاتهام بوقوفهن ضد الدين وضد الوطن. وفى السنوات الأخيرة تصاعدت الاتهامات ضد الناشطات، وخاصة من قِبَل الإسلاميين والمحافظين، وبعض الأصوات الوطنية اليسارية أيضًا بالتواطؤ مع "الإمبريالية الغربية" لاستيراد أفكار وممارسات غريبة ونشرها فى المجتمع. وفى مواجهة هذه الاتهامات التى تبعث الخوف فى النفوس فإنَّ المرء لا يعجب عندما يرى الكثير من الناشطات يستوعبن هذه الاتهامات، ويبادرن

بأنفسهن لمساواة الاتجاه النسائى بالمفهوم الغربى الذى يتسم بالغربة عن سياقهن الاجتماعى والثقافى والسياسى ويؤدى بهنَّ إلى الاغتراب.

وكما سبق وذكرتُ فى مقدمة الكتاب، فإنَّ عدم رغبة الكثير من السيدات المصريات فى وصف أنفسهن بالناشطات النسويات لا يقتصر على الصورة السلبية للاتجاه النسائى فى المجتمع، وإنّما يرتبط أيضًا بالاقتناع بأنَّ هذا الاتجاه يلفت الأنظار بعيداً عن "القضايا الكبرى" مثل الإمبريالية، والصراع الطبقى، والصهيونية (Al-Ali, 1997). ومن هذا المنظور فإنَّ الاتجاه النسوى يفصل ما بين النساء والرجال فى كفاحهم المشترك ضد هذه القوى. غير أنَّ الكثير من الناشطات المصريات مشغولات بإنتاج معرفى وبتكوين مواقف ترتبط بالاتجاه النسائى وتبعده عن الفكرة التى ترى فيه شكلًا آخر من أشكال التخلل الغربى.

وتختلف المصطلحات العربية المستخدمة عند معالجة النشاط النسائى حسب النظرة الإيديولوجية والانتماء السياسى؛ إذ يبدو أنَّ المصطلحات جميعها محملة بأثقال من المعانى، وتحدثنا الناشطة فى مجال حقوق النساء وحقوق الإنسان، منى ت، عن صعوبة اختيار الكلمات "المناسبة":

توجد كلمات مختلفة تعبر عن الاتجاه النسوى فى مصر، ويمثل هذا الأمر إشكالية؛ فـ"تحرير المرأة" مصطلح يحمل ارتباطات سيئة للكثيرين؛ إذ يرتبط عندهم بالإباحية، وخروج النساء من بيوتهن والرجوع فى منتصف الليل كى يصبحن أحراراً. وقد كان المصطلح المستخدم فى الماضى وهو "الحركة النسائية" معبراً عن النخبة، ولا يفهمه إلا قليلون، وهو المصطلح الذى يستخدمه اليساريون المثقفون وحدهم. وهناك الحيرة ما بين استخدام "نسائية" أو "نسوية"، وحتى كلمة حركة تدفع الناس لالتزام الحذر: "إيه ده ؟ ستات فى حركة !" الأمر الذى يعطى انطباعًا أنَّ الأمر خاص، وبالتالى فإنَّ الرجال يشعرون باستياء. وأنا أستخدم عادة مصطلح "قضية المرأة". غير أنَّ كافة هذه المصطلحات تحمل ارتباطات بشعة؛ فإذا ما قلت "قضية المرأة" فإنَّنى أتلقى كافة أنواع التعليقات، وإذا استخدمت "وضع المرأة" فإنَّ الهدف هو أن يشعر الناس بالأمان، فالأمر يتصل بوضع النساء، وهو أمر له ارتباطات أقل تهديداً، كما أنَّ "وضع المرأة" يمكن تعريفه فى حدود ضيقة. فهو يتناول حقوق المرأة القانونية فى الأساس.

ومما يؤسف له أنَّ هذا النص السابق يعكس واقعًا محزنًا: فالناشطات يجب أن يكن على أهبة الاستعداد دائمًا للدفاع عن أنفسهن فى مواجهة عدد كبير من الاتهامات التى تتراوح ما بين كونهن "نساء منحلات" إلى إقدامهن على تقليد "الغرب". وتقع محاولاتهن لإضفاء الشرعية وتقديم التبريرات لرؤاهنَّ ونشاطهنَّ فى بؤرة العديد من المجادلات، ويمكن ملاحظتها تسرى فى التيارات المختلفة للنشاط النسائى، وتشير الكثير من الناشطات عند تأكيدهنَّ للرابطة الوثيقة ما بين بدايات الحركة النسائية و"المشهد الوطنى" للموقف الذى يجعل من تحرير المرأة جانبًا من الكفاح ضد الاستعمار وضد الإمبريالية، ويمكن تتبع هذا المنظور إلى جذوره فى ما يسمى بـ"خطاب التحرير الوطنى"؛ حيث ينظر إلى النساء بوصفهن يمثلنَّ "جانبًا من الكفاح لإزالة آثار الاستعمار اقتصاديًا وسياسيًا". (Hatem, 1993 : 42)

وبينما كافحت الناشطات الأوليات (مثل هدى شعراوى) فى مواجهة "الغرب" الذى كان يُنظر إليه على أساس أنَّه يقع خارج نطاق الأمة المصرية (الاستعمار البريطانى)، فإنَّ الصراع المعاصر ضد "الهجمة الثقافية" و"الإمبريالية" يتسم بطبيعة أكثر تعقيدًا. وعندما سألت الناشطات عن المعنى الحقيقى للإمبريالية كانت الناشطات المنتميات للمنظمات اليسارية تشرن فى كثير من الأحيان للسياسات الأمريكية التى تؤدى إلى اعتماد مصر على الولايات المتحدة وإلى انتشار الرأسمالية، وأشارت الكثيرات لصندوق النقد الدولى والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية، والشركات متعددة الجنسيات، وسياسات الخصخصة التى تفرضها الحكومة، كما يُنظر للصهيونية وتطبيع العلاقات مع إسرائيل كجزء من "الهيمنة الغربية"، وترى الكثير من الناشطات أنَّ تزامن تخلى الدولة عن "الاتجاه النسوى الحكومى"[(٢١)] وتوقيع معاهدتى كامب دافيد فى عهد السادات قد أوجد نقطة لقاء أثرت من خلالها الإمبريالية تأثيرًا مباشرًا على حياة الناس.

وقد أشارت الكثيرات لـ"الثقافة الغربية" ومحاولتها تدمير الثقافات المحلية فى سياق التهديدات الموَّجهة لمصر. ويجرى تقديم النزعة الاستهلاكية، وفقدان الاحترام للأسرة، ووباء الإيدز، وإدمان المخدرات، بوصفها سمات "الحضارة الغربية"، وقد اتضح لى أنَّ المناقشات حول "الغرب" غالبًا ما تكشف شعورًا يائسًا فيما يتصل

بالطبقات الاجتماعية فى مصر؛ فهناك من يعتبر أغنياء الحرب والمصريين ذوى الاتجاهات الغربية (الخواجات) مجرد سياح يجوبون البلاد.

وقد أجابت الكاتبة والناشطة الراحلة لطيفة الزيات عن سؤالى عن خصوصية الثقافة المصرية بما يلى: "هناك الكثير من السمات الخاصة بالثقافة المصرية. وإنَّنى أجيبك بسؤال عن ما الذى تعتبرينه جميلاً فى الثقافة الأمريكية التى تودين أن تجعلى منها الثقافة الوحيدة، هل هو العنصرية ؟ الوحدة ؟ فقدان العلاقات الإنسانية ؟ التكنولوجيا ؟"

وقد التزمت سيدات كثيرات بالحرص فى تعميماتهنَّ عن "الغرب"، وأشرنَّ إلى ما يميز السياسات الحكومية عن الشعب، وقد أكدت الكثيرات أنهن يشرن إلى الولايات المتحدة وليس إلى أوروبا عندما يتحدثنَّ عن الإمبريالية، ونادرًا ما سمعت الناشطات يشرن إلى السياسات الإمبريالية أو الغزو الثقافى البريطانى، أو الفرنسى، أو الألمانى. وهناك بلدان أوروبية بصفة خاصة مثل هولندا أو النرويج شاركت مشاركة متزايدة فى حركة الجمعيات الأهلية المصرية، وهذه البلدان تتمتع بثقة المصريين بدرجة تفوق ثقتهم فى الولايات المتحدة، وتصاغ معظم المشاعر المعادية للإمبريالية فى إطار اعتماد مصر الاقتصادى على الولايات المتحدة.

وتتوافق التفسيرات والمعانى المختلفة التى تنسب إلى "الغرب" والمفاهيم المختلفة للاتجاه النسائى؛ فهناك من يرفض هذا الاتجاه برمته على أساس أنَّه "عند استخدام كلمة "ناشطة فى الحركة النسوية" فإنَّ التفسير الغربى يرد على ذهن معظم الناس. والنموذج الغربى هو لسيدات يقفن موقف المعارضة للرجال، ويتمتعن بالقوة ويسعين للسيطرة على العالم، والتحكم فى الرجال". ولا يُعد التقاء مصطلح الاتجاه النسوى مع الاتجاه الراديكالى، الذى يتميز بخصوصيته، أمرًا فريدًا فى مصر، وإنَّما هو اتجاه شائع فى أوروبا والولايات المتحدة كما توضح سوزان فالودى Susan Faludi فى كتابها رد الفعل Backlash؛ ففى شتى أنحاء العالم نقابل نمط كارهات الرجال اللائى يدمرن كل شىء فى طريقهن، ولا يفكرن إلا فى ممارسة السحاق.

غير أنَّنا نجد فى بعض الآراء حدًا فاصلاً ما بين الكفاح ضد الظلم الواقع على المرأة، وارتباط ذلك بـ"الغرب"، وتتساءل ليلى ك، إحدى الناشطات الشابات وهى فى الثلاثين من عمرها:

ألا يوجد مفر من اتهامنا بتقليد الغرب عندما نتحدث عن البعد الأبوى ؟ ويبدو الأمر وكأنّ التمرد، والحرية، والكرامة، والوعى حقوق لا تتأتى للمرأة العربية؛ فإذا ما سعين إليها فهن يقلدن الغرب. إن لدى من العقل ما يوازى خمسمائة امرأة غربية، وبمقدورى أن أصل إلى نتائج على نحو يفضل الغرب؛ فَلِمَ نعانى تحت وطأة هذه العقد النفسية ؟ إن العلاقات الطبقية فضلاً عن النظام الأبوى يشعرانى بالظلم والاضطهاد كل يوم من أيام حياتى؛ فأنا لست فى حاجة إلى امرأة أمريكية لتخبرنى بذلك. إنّ البعد الأبوى نشعر به هاهنا على نحو أقوى؛ لأنّ الغرب فصل الدين عن الدولة، ولكن فى مجتمعاتنا يبقى الوضع أكثر وضوحًا لأسباب تعود إلى ديننا، وتقاليدنا وعاداتنا.

وتسلط ناشطات أُخريات الأضواء على الأوجه المختلفة للاتجاه النسوى، وإمكانية تعدد المناهج، ونجد فى آرائهنّ – فى كثير من الأحيان – تقابلاً ما بين المناهج المصرية و"المناهج الغربية".

أرى أنّ هناك الكثير من التناقضات فى بلدى، ونحن نمر بها يوميًا، فمن ناحية هناك ثقافة شديدة المحافظة، ولعلك تعرفين أنّ هناك عادات وتقاليد معينة استمرت لسنوات وسنوات، ومن ناحية أخرى هناك النظرة الغربية للأشياء. وربما لا نرى الأشياء مثل ما يراها الغربيون، ولكننا بالتأكيد نرى كيف تؤثر علينا العادات والتقاليد على نحو سلبى، وغالبًا ما ينتج عن ذلك مواجهة مع ثقافتنا، وخاصة فى ما يتعلق ببعض القضايا الحساسة. وختان الفتيات إحدى هذا القضايا ... والوضع القانونى للمرأة قضية أخرى ... وكذلك الإجهاض؛ كلها مواجهات، وهناك أمور محددة تفرضها ثقافتنا علينا، ولكننا نرى أنّها أمور خاطئة فى حاجة للتصحيح، ومع ذلك لا تتخذ أغلب النساء اللائى يحاولن أن يصححن هذه الأخطاء المنهج الغربى (دينا م.)

ويتبع هذا الرأى المحاولات التى تتم لإثبات "أصالة" النشاط النسائى المصرى، وذلك بالإشارة إلى تاريخه المتصل بالكفاح الوطنى، أو بالإشارة إلى شذوذ بعض الجماعات والشخصيات بسبب "اتجاهها الغربى"، والناشطات اللائى يفلتن من التشيؤ والانقسامات التى تصاحب اتجاه "الأصالة فى مواجهة الغرب" قليلات. وقد قالت لى نادية م، وهى إحدى ناشطات الحركة النسائية منذ الخمسينات :

إنى أعمل فى مجال قضايا المرأة؛ لأنَّه تصادف أن كان ترتيبى الرابع بين أخواتى البنات، ولم أكن مرغوبة؛ وقد شعرت بالظلم منذ أن كنت طفلة صغيرة، وشعرت أنَّنى معرضة لكل أذى. ومن هنا بدأت تجربتى مع الظلم. غير أنَّنى اطلعت على الاتجاه النسائى من خلال اتصالاتى بالناشطات الغربيات. وما يجمع بيننا هو أنَّنا قد خضعنا على الدوام للتعريف من قبل الرجل، وما زلت أشعر بالغضب إذا حاول الآخرون وضع تعريف لى؛ فالشعور بالهوية أمر له أهمية قصوى لكافة البشر، وإننى أكافح كى تستطيع المرأة أن تضع تعريفًا لنفسها؛ فاضطهاد النوع يوازى اضطهاد العرق فى سوئه، إن لم يكن أسوأ. وبالطبع، يمكننى إجراء حوارات مع الناشطات الغربيات. وعلى أى حال فإنَّ الاتجاه النسوى الغربى لا يتسم بالوضوح، وبالتأكيد لا يُعَدُّ حركة واحدة، وقد حضرت مؤتمر المرأة فى المكسيك فى ١٩٧٥، وكان هناك الكثير من الناشطات الراديكاليات اللائى يرفضن الاستماع إلى "مارياتشى" Mariachi؛ لأنهم جميعهم من الرجال . غير أنَّهنَّ خففن من غلوائهن منذ ذلك الحين، وهناك العديد من الاتجاهات الآن.

ويمثل هذا الصوت استثناء من بين الأصوات التى استمعت إليها، ومع ذلك فقد شعرت أنَّ تجارب المؤتمرات الدولية التى عقدت مؤخرًا (المؤتمر الدولى للسكان والتنمية، ١٩٩٤، وملتقى المرأة فى بكين، ١٩٩٥) كان لهما أثر واضح على العديد من الناشطات حول العالم، وفى بعض الحالات، نتج عنهما زيادة فى الوعى بأنَّ هناك العديد من الحركات المختلفة فى أنحاء العالم لكل منها اتجاهاتها ومناهجها الخاصة، وقد صرحت لى العديد من النساء أنَّهن فوجئن بأنَّه على الرغم من الاختلافات، فإنَّ أوجه التشابه والتضامن تتخطى الحدود الثقافية.

وسأعود لمناقشة المواقف المختلفة حول المؤتمرات والمنظمات الدولية وتأثيرها على البرامج المحلية بقدر أكبر من التفصيل فى الفصل السادس. وفى الفصل التالى، حيث أنظر فى السياق التاريخى لنشاط المرأة المصرية، وسأقوم باستكشاف بعض الأساليب التى أثرت من خلالها المؤتمرات الدولية على حركة المرأة المعاصرة.

الهوامش

(١) عندما أشير إلى "الشرق الأوسط" فإننى أتبع الوصف الذى قدَّمه آيكلمان Eickleman(1989). وهناك العديد من المشكلات المرتبطة بالمصطلح؛ لأنَّه يطلق تعميمًا على الشعوب والتجارب والثقافات المختلفة فى الإقليم. ومن الناحية السياسية يمثل المصطلح إشكالية على ضوء التطورات الأخيرة، مثل ما يُسمى بعملية السلام، ومناقشة السوق الشرق الأوسطية التى تشمل إسرائيل، وبينما لم تقم شعوب المنطقة بصياغة مصطلح "الشرق الأوسط"؛ إذ إنَّه يمثل تجربة تاريخية أوروبية، فإنَّه قد استخدم مترجمًا . ولا يقدم مصطلح "العالم العربى" بديلاً كافيًا لتبسيطه وتعميمه. أضف إلى ذلك أنَّ إطلاق مصطلح "عربى" يهمِّش وجود جماعات عرقية غير عربية فى الإقليم.

(٢) وتعد أعمال هانية شلقامى (١٩٩٦، وتحت الطبع)، وإيمان بيبرس (تحت الطبع)، وهبة الخولى (تحت الطبع)، وريم سعيد (١٩٨٨، ١٩٩٧، ١٩٨٨) أمثلة للبحوث الدقيقة المتعمقة التى لا تتطلب تمكنًا تامًا من العامية المصرية فحسب، وإنَّما تتطلب أيضًا معرفة متعمقة سابقة بصناعة القرارات السياسية فضلاً عن تكوين المجتمع موضع الدراسة.

(٣) وفى أغلب الأحوال، تصف هذه الأعمال ارتداء الزى الإسلامى بأنَّه ظاهرة للحراك الاجتماعى الصاعد فى مجالات التعليم، والعمل، والأنشطة العامة.(Ahmed,1992; El-Guindy, 1981; Karam, 1998; Macleod, 1991, Moghadam, 1993; Zuhur, 1992)

(٤) أنظر Mitchell 1991 لبيان تفصيلى حول أثر وكالات التمويل الأمريكية والدولية على الاقتصاد المصرى، والسياسات العامة، وحياة الناس.

(٥) Dr. Abdel Wahab El-Messiry (1996) Secularism and ijtihad, in Al-Waha Oasis), 4th issue. Magazine by the Arab Cultural Association (platform of Islamist students at the American University in Cairo) عادة ما يشير الاجتهاد إلى إعادة تفسير السُّنَّة، التى يقدم من خلالها الرسول (صلعم) كيفية تنفيذ التعليمات العامة التى تَرِد فى القرآن. ويستخدم المؤلف المصطلح ليعنى به إعادة تعريف العلمانية.

(٦) لا يقتصر الجدل حول "الغرب" وما يعد به من تحديث وما يمثله من تهديد إمبريالى ، و ما أُثير حوله مؤخرًا من أقوال حول ماهيته، على مصر وحدها، ولكننا نجد مثل ذلك فى أنحاء الشرق الأوسط بصفة خاصة، وفى عالم ما بعد الاستعمار بصفة عامة (Bhaba, 1994; Bouatta & Cherifati-Merabtine, 1994; Chatterjee, 1986; Nederveen & Parekh, 1995; Papnek, 1994; Spivak, 1988; Tavakoli, 1994). غير أنَّ مؤلِّفى هذا يسلط الضوء بصفة خاصة على المشهد المصرى، وستعكس المناقشات التالية بؤرة الاهتمام هذه.

(٧) يتسم النظام القائم حالياً بالغموض فى خطابه عن الغرب؛ فنادراً ما يشتبك فى هجوم صريح على "الغرب"، وقد قام قطاع عريض من الكتاب بإعادة تقييم نقدى للعلاقات المصرية الأمريكية فى الصحف المصرية.

(٨) أثناء عهد محمد على (١٨٠٥– ١٩٥٨) أصبح نظام التعليم الأوروبى نموذجًا يتبع لإصلاح النظام الدراسي المصرى. واتجه المثقفون من أمثال الشيخ رفاعة الطهطاوى (١٨٠١– ١٨٧١) وعلى باشا مبارك (١٨٢٤– ١٨٩٣) لنقل المعارف من أوروبا لخدمة الدولة فى عهد محمد على وخلفائه. (Vatikiotis, 1991:121)

(٩) يُعد سلامة موسى (١٨٨٧– ١٩٥٨)، وأحمد لطفى السيد (١٨٧٢– ١٩٦٣)، ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨– ١٩٥٦)، وطه حسين (١٨٨٨– ١٩٧٣) أشهر العلمانيين الحداثيين المصريين. ومن بين جيل العلمانيين الحداثيين هناك الكثير الذين ينحدرون من أصول لبنانية مسيحية مثل يعقوب صرّوف (١٨٥٢– ١٩٥٧) أو من خلفية سورية مسيحية مثل شبلى شميل (١٨٦٠– ١٩١٧)، وقد ظهرت الأفكار الاشتراكية فى عشرينيات القرن العشرين. (Hourani, 1991; Vatikiotis, 1991)

(١٠) العديد من النقاد الذين وجهوا نقداً عنيفًا متقداً ضد "الغرب" ، بمفهوم يقدمه كمشروع للحداثة وكتمجيد لـ "التقدم"، هم بعض المثقفين الماركسيين السابقين (والكثير منهم تلقى تعليمه فى بريطانيا أو الولايات المتحدة)، وقد تحولوا إلى الاتجاه الإسلامى أو أصبحوا متعاطفين مع النشاط والخطاب الإسلامى، وبوصفهم ماركسيين كان نضالهم موّجهاً بصفة خاصة ضد الرأسمالية الغربية، أما هجماتهم الحالية فهى أكثر عمومية وشمولا.

(١١) ولا يعني هذا أنَّ نقد الحداثة نبع من "الغرب"، وجرى محاكاة هذا النقد فى مصر على نحو مماثل. ومع ذلك، فإنَّ أغلب المثقفين المصريين الذين أشرت إليهم يعملون بالجامعة الأمريكية بالقاهرة أو تربطهم بها صلة منتظمة، وهم يعلنون دعاواهم فيما يتصل بمعرفتهم بـ "الفكر الغربى" وفهمهم العميق له، غير أنّهم ينكرون تشابه حججهم والاتجاهات الخاصة فى فكر ما بعد الحداثة والفكر النسوى. وفى أغلب الأحوال، يجرى استبعاد النقد النسوى للمظالم الاجتماعية وللخطاب الحداثى المهيمن على أساس أنّه صادر عن "نساء يكرهن الرجال، ويسعين لحكم العالم".

(١٢) يشير بحث ليلى أبو لغد عن المسلسلات المصرية (Lila Abu-Lughod, 1995a, 1997)، وبحث والتر آرمبرست عن الثقافة الشعبية فى مصر (Walter Armbrust, 1996) إلى الخلاف ما بين طبقة النخبة والطبقة الوسطى من جهة والثقافات منخفضة الدخل من جهة أخرى. أضف إلى ذلك أنَّ مقالات ليلى أبو لغد تعكس الفجوة ما بين الثقافة الريفية والثقافة الحضرية.

(١٣) فى حادثة وقعت منذ عدة سنوات، أُلقى القبض على مائة وخمسين مراهقًا بتهمة الانتماء لـ "جماعة عبدة الشيطان" التى نُسِّب إليها عبادة الشيطان، ونبش القبور لاستخراج جماجم الموتى، والاستماع للموسيقى الصاخبة، وممارسة الجنس، وتعاطى المخدرات، والاجتماع فى مطاعم ماكدونالدز.

(١٤) تأتى مصر فى المرتبة الثانية بعد إسرائيل فى تلقى المعونة الأمريكية.

(١٥) غالبًا ما يُضرب المثل بكتاب الكاتب الإيرانى جلال على أحمد للاتجاه الوطنى المتشدد الذى يدين الغرب إدانة لا هوادة فيها : Jalal Ali Ahmed. Occidentosis: A Plague from the West (1978)

(١٦) للإطلاع على مناقشة مفصلة لقضية النساء بوصفهن "المحافظات على ثقافة الأمة الأصيلة" راجع Moghadam (ed.) (1994a); Yuval-Davis (1997); and Yuval-Davis & Anthias (eds.) (1989)

(١٧) خلال سنوات سفرى لاحظت أيضًا وجود اختلاف لدى موظفى المطار عن الموقف الرسمى، وخاصة عند تعرض العراق لقنابل الحلفاء، فقد عبر ضابط الأمن الذى يفحص جوازى عن حزنه وغضبه لما يحدث لشعب العراق على الرغم من المشاركة المصرية العسكرية فى الحرب فى صف "قوات التحالف".

(١٨) سأناقش فى الفصل الرابع مفهوم "العلمانية" و"الناشطات ذوات الاتجاه العلمانى".

(١٩) على الرغم من أنَّ المثقفين – أمثال مصطفى كامل وأحمد لطفى السيد – شجعوا الولاء للوطن المصرى المحدد جغرافيًا، فإنَّ المشاعر التقليدية للانتماء للمجتمع الدينى أو العائلى أو القروى أو للحى السكنى سادت بين معظم المصريين فى مطلع القرن. ومع ذلك، فإنَّ الشعور الوطنى المصرى المرتبط بأرض الوطن أصبح الشعور السائد بين المثقفين المصريين وعامة الشعب بعد الحرب العالمية الأولى. وشهدت بداية الثلاثينات نقلة أخرى مع تزايد أعداد المصريين الذين تعمقت لديهم المشاعر القومية مع العالم العربى من حولهم الأمر الذى وضع الأساس لتصاعد القومية العربية فى مصر فى عهد عبد الناصر. (Jankowski, 1986a: 197; 1997)

(٢٠) لا يُعهد للمرأة بواجب تعليم تقاليد الأمة الأيديولوجية والثقافية الأصيلة ونقلها فحسب، وإنَّما فى كثير من الأحيان تصبح المرأة رمزًا لهذه التقاليد، وتصف الخطابات والصور الوطنية الوطن مرارًا وتكرارًا بجسم المرأة الذى يتطلب من المواطنين الذكور الدفاع عنه إذا ما انتهكه الأجانب، ويدافع الرجال عن الوطن مثلما يدافعون عن "الأم التى فقدت أبناءها فى المعركة"، أو عن المحبوبة، أو عن "نسائهم وأطفالهم" أو شرفهم. (Yuval-Davis & Anthias, 1989:10)

(٢١) سأناقش الاتجاه النسوى الحكومى فى عهد عبد الناصر وتأثير الانفتاح فى عهد السادات على الحركة النسائية فى الفصل الثانى.

الفصل الثانى

وضع الحركة النسائية المصرية فى سياقها

تتصل حادثة المطار التى أشرت إليها فى الفصل السابق اتصالاً عامًا ببحثى، فالمطار يتخطى كونه مجرد صورة للتناقضات فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار وللأوضاع المبدئية فى تراكيب الهوية؛ لأنَّه أيضًا بوابة الدولة الوطنية، وتعّد إجراءات تنظيم السفر والوصول، ومتطلبات تأشيرات الدخول، وختم جوازات السفر، والملفات الشخصية على أجهزة الكومبيوتر كلها من مظاهر التنظيم الحكومى وسلطة الدولة، ولكن كيف "تنتقل" الناشطات داخل "شبكات علاقات القوى المتصارعة" وعبرها (Rai &Lievesley, 1996:1)، والتى يشار إليها عادة بـ"الدولة" ؟ وإلى أى مدى حافظت الجمعيات والمؤسسات النسائية على استقلالها عن الدولة ؟ ومن ناحية أخرى، إلى أى مدى تمكنت الدولة (وما يتبعها من دوائر مختلفة) من ضم الحركة إليها ؟

تبرز الحاجة إلى المعالجة التاريخية عند تناول هذه المسائل؛ لأنَّ دور الدولة المصرية وعلاقتها بالنشاط النسائى اختلف كثيراً خلال فترات رئاسة عبد الناصر، والسادات، ومبارك. وفى هذا الفصل أود أن أستكشف العلاقة ما بين سياسات الدولة المتغيرة والنشاط النسائى، وسأسلط الأضواء بصفة خاصة على الأسلوب الذى تفسر به الناشطات فى أيامنا هذه المراحل التاريخية المختلفة وتحولات الحركة النسائية فى صلتها بالدولة، وقد فضلت ألا أُعيد على القارئ تاريخ الحركة النسائية فى مصر وأوثقه له، وهى مهمة قام بها العديد من الدارسين (Ahmed, 1992; Al-Sabaki, 1987; Badran, 1988, 1991, 1993, 1995; Hatem, 1986, 1992; Khalifa, 1973; Nelson, 1986, 1996; Philipp, 1978) ، بل سأسلط الضوء على تقديم تفسيرات الناشطات المعاصرات اللائى يكشف تفسيرهن للماضى عن فهمهن للحاضر.

وإذا ما نحينــا التحــولات التاريخية جانبًا، فإنَّ الدولة فى أى عصر من العصور لا تمثل وحدة متجانسة. أضف إلى ذلك أنَّنا نجد تنويعات على معنى "حركة المرأة" فيما يتصل بالماضى والحاضر. وفى الجزء الأول من هذا الفصل سأناقش باختصار المداخل التحليلية للدولة، ثم سأتناول بالفحص تفسيرات الناشطات المصريات للحركة النسائية من بداياتها فى أوائل القرن العشرين عبر تطورها أثناء رئاسة عبد الناصر، والسادات، ومبارك، ومن ثمَّ أقدم أدلةً على صلة الناشطات المعاصرات بهذا التاريخ.

النساء وسياسات الدولة

عانت الدراسـات النسوية عن النوع فى الشرق الأوسط وجنوب آسيا حتى وقت قريب من قصر النظر فيما يتصل بدور الدولة، وظلت أسيرة الصور الجوهرية والتى تقف خـارج مـجـرى التـاريخ لــ"النسـاء المسلمـات" (Kndiyoti (ed,): 1). وفى خط موازٍ لنقص الاهتمام بالدولة فى الدراسات السابقة نجد تعريفات عامة تفرض صورة موحدة للدولة فى سياق الشرق الأوسط قدمها عدد من الدارسين فى مجالى السياسة والاجتماع. (Al-Naquib, 1991; H. Amin, 1978; L. Anderson, 1986, 1987; Badie, 1986; Gellner, 1991/1994; Khuri, 1980; Pipes, 1983; Vatikiotis, 1983; Zureik, 1981).

ومن ناحية أخرى نجد أن دراستى سامى زبيـدة (Sami Zubaida (1989, 1993 لا تقتصرا فحسب على تناول سِمات "الدولة الوطنية فى الشرق الأوسط"، بل إنهما يقدمان دراسة فى خصوصيات دول مختلفة تقع فى ذلك الإقليم، ويعتمد مشروع زبيدة على الاقتناع بأنَّ تقديم التاريخ الخاص يمكن أن يتم من خلال منظور العمليات الاجتماعية الاقتصادية العامة فى صلتها بأوضاع وافتراضات معينة على المستوى الخاص(1993: 121-82). ويتحدى زبيدة بقوة الافتراضات الجوهرية لبعض الدارسين الغربيين فضلاً عن تلك التى تعتنقها بعض الدوائر الإسلامية فى ما يتصل بالاختلاف ما بين الدول الغربية والدول الإسلامية، وذلك برفضه الرؤية القائمة على الاستمرارية والحتمية التاريخية ، وهو يقدم بديلاً يعتمد على تطورات تاريخية واجتماعية وسياسية محددة، ومظاهر هذه التطورات وتنويعاتها المختلفة، ومحتويات "المجالات السياسية" والصراعات الدائرة بداخلها.

وتنظر الدراسات النسوية الحديثة إلى التحولات التاريخية للدول، والصراعات القائمة ضد سلطة الدولة، وبناء الوطن، والتغير الذى يطرأ على مشروعات الدولة، بوصفها عوامل حاسمة فى تحليل موقف المرأة وقضايا النوع بأسلوب أكثر حرصًا على توضيح الاختلافات. (Afshar, 19885; Badran, 1993: Hatem, 1993: Kandiyoti (ed.), 1991, 1995; Karam, 19988; Moghadam (ed.), 1994 a; Yuval-Davis, 1991, 1997) فيتزايد إحلال مفهوم الدولة على أنَّها تمثل قوة موحّدة تتعرض لهجمات القوى الاجتماعية الأخرى مثل القوى الإسلامية والشيوعية والنسوية، بتصور لمجالات مؤسساتية متعددة وغير متجانسة تربطها علاقات قوى مختلفة، وتقدم احتمالات مختلفة للصراع.

وتسلط دراسة برينجل وواتسون Pringle and Watson (1992) عن أصول علاقة الفكر النسوى الغربى بالدولة الضوء على التغيرات التى تجرى فى المناهج النسوية وتنوعها؛ إذ يعارض برينجل وواتسون من منطلق ما بعد - بنيوى الدراسات الاشتراكية والنسوية التى صدرت مؤخرًا ، والتى تعترف بالتنويعات، والاختلافات، والتناقضات فى ما يتصل بـ "الدولة"، وذلك برفض الفرض القائل بأنَّ الدولة تعد من المعطيات الهيكلية؛ "فهى ليست شيئًا أو فاعلاً ، بل هى تعنى فعليًا سلسلة من الساحات أو مجموعة متنوعة من المنتديات التى لا ترتبط بعضها ببعض" (Conneel, 1990; Yuval-Davis, 1997). ومع ذلك، فإنَّ اعتراف برينجل وواتسون النظرى بالاختلافات والخصوصيات يعتمد أساسًا على الخبرات الأمريكية الشمالية والأوروبية، ولا تشمل النظر فى بناء الأوطان وتكوين الدول فى الدول التى خضعت للاستعمار فى الماضى.

وتقدم شيرين راى Shirin Rai (1996) نقدًا على أساس من مذهب ما بعد الاستعمار لمناهج الاتجاه النسوى الغربية تجاه الدولة، وهى تشير إلى أنَّ المناهج الماركسية والبنيوية تضرب بجذورها فى الظروف الخاصة والأوضاع المادية للحركات النسوية، وتتجه دراسات الاتجاه النسوى فى البلاد التى تتمتع بنظم الضمان الاجتماعى ، مثل أستراليا والدول الإسكاندنافية، إلى النظر للدولة بوصفها مموِّلاً محتملاً يمكن أن يستجيب لما فيه مصلحة النساء، خلافًا للناشطات فى المجال ذاته فى دول ترسخت فيها تقاليد قوية للعمل السياسى القائم على النظام الطبقى مثل ما هو الحال فى بريطانيا (p. 6)، وهى تمضى فى حجتها فتقول إنَّ الخبرات المحددة للمرأة فى "العالم

الثالث"[١] ترتبط بالسياق التاريخى للتدخل الاستعمارى وبناء الوطن فى فترة ما بعد الاستعمار، وتتصل اتصالاً مباشراً بمواقف المرأة والنشاط النسائى.

وقد ساهم الاتجاه الوطنى، وعملية بناء الوطن، والإقليمية (القومية العربية، والأمة الإسلامية)، والصراع حول الشرعية والتكتلات ذات المصالح التى تقوم على استثمار مشاعر الجماهير فى تشكيل الدولة فى مصر فى عهد ما بعد الاستقلال (Ayubi, 1991). وقد انتقل الاهتمام مؤخراً إلى المناقشات التى تدور حول المجتمع المدنى وعملية التحول إلى الديموقراطية (Al-Sayyid, 1993; S. , Ibrahim, 1995; S. Ibrahim (ed.), 1993; Norton (ed.), 1995; Zaki, 1995). وفى هذه الدراسات انصبَّ الاهتمام على المؤسسات الإسلامية ودورها فى نقابات "المجتمع المدنى" فى مصر (Kepel, 1985; Marty & Appelby (eds.), 1991; Stowasser (ed.), 1987; Zaki, 1995; Zubaida, 1992)؛ فيقدم زكى Zaki – على سبيل المثال – دراسة يقابل فيها ما بين الضعف العام وعدم الجدوى السياسية التى يرى أنَّها السِّمة العامة لأغلبية النقابات والقوة العامة التى تتسم بها الجمعيات الإسلامية[٢]، وقد قام زبيدة بتحليل هذا الاتجاه، وهو يرى أنَّ الجمعيات الإسلامية قد أفادت من المعاملة الخاصة التى حصلت عليها من حيث الترخيص لها بالعمل وتمويلها من قِبَل بعض المسئولين الحكوميين.

وتعكس بعض الخصائص المميزة لمصر وغيرها من الدول التى خضعت فى الماضى للاستعمار سمات ترتبط بالدول "الضعيفة"، ومن ذلك البيروقراطية الضخمة "المترهلة"، ونقاط الضعف فى البنية التحتية الأمر الذى يمنع من تنفيذ سياسات الدولة (Rai, 1966:28-30). ومع ذلك، فإنَّ الفارق ما بين الدول "القوية" و"الضعيفة" طبقًا للملاحظات الأولية للمُنَظِّر جونار ميردال Gunnar Myrdal (1968) وللتطورات التى أدخلها عليها لاحقًا جويل ماجيدال Joel Magidal (1988)، تمر مرور الكرام على السلطة الأبوية فى تكوين أية دولة من الدول (Rai, 1966:30) كما أنَّها تتجاهل تعقيدات صراعات القوى، ومواطن الخلاف، والمفاوضات، والتأثيرات المحتملة التى تضع صياغة للعلاقة ما بين الدولة وحركة المرأة.

وقد تقدم روبرت كونل Robert Connell بصياغة فكرية مجدية، فهو يعرِّف الدولة بأنهّا كيان يجسِّد "نُظُم النوع"، ويشير إلى الأساليب المتنوعة التى تتشابك من خلالها

الدولة مع علاقات النوع، وهو يرى أنّ الدولة "قائمة فى إطار تلك العلاقات بوصفها تجسيداً للقوى القائمة على النوع. وفى المقابل فإنَّ التحرك النابع عن النوع يشكل قوة عظمى فى عملية تشييد الدولة، وذلك فى مجالى البناء التاريخى لهياكل الدولة، والسياسات المعاصرة" (1990:519). وربما اتجهت قوة الدولة فى مجالى تنظيم علاقات النوع وتشكيلها إلى دعم العلاقات القائمة، ولكنها تملك أيضًا إمكانية زعزعة نظام النوع القائم من خلال الإصلاحات (ibid.: 529-31).

ويحمل الغموض واللبس اللذان تتصف بهما سياسات الدولة معانىَ ضمنية للسياسات النسوية التى يجب أن تعمل من خلال الدولة وضدها فى الوقت ذاته، ويخاطب كونل على الأخص الدولة الليبرالية الواقعة فى إطارالاقتصاد الصناعى الرأسمالى، غير أنَّ تحليله لذلك اللبس الأساسى فى بناء الدولة تجاه علاقات النوع يتصل على نحو أوضح بالدول التى خضعت للاستعمار فى ماضيها، وتبرز التناقضات – كما يرى كانديوتى – فى المشروعات الوطنية التى تعكس فى الوقت ذاته صور النساء بوصفهن "ضحايا التخلف الاجتماعى، ورموز الحداثة، وحاملات الأصالة الثقافية" (1991:431). أى أنَّ التوتر ما بين الأشكال المدنية للاتجاه الوطنى (الذى يصف المرأة كرمز وحامية للـ"ثقافة النقية") يعتبر سمة من سمات تشكيل الدولة فى عهد ما بعد الاستعمار. وعلى سبيل المثال، نجد أنَّ الاتجاه الوطنى أثناء رئاسة عبد الناصر أشرك المرأة بوصفها عاملاً فاعلاً يتسم بالحداثة فى الخطة العامة لإعادة التوزيع والتحديث والتنمية الوطنية. غير أنَّ الدولة فى ذات الفترة لم تَتَحدَّ علاقات النوع القائمة داخل الأسرة، ولم تسمح باستقلال المنظمات النسوية فى إعلان برامجها، ونجد فى داخل حدود المشروعات الوطنية فى دول ما بعد الاستعمار أنَّ مقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية قد أصبحت مساوية لعلاقات النوع القائمة، الأمر الذى يعنى نتيجة لذلك استمرار السيطرة الأبوية (ibid. :442).

ويكمن تفسير تغير علاقة الناشطات بالدولة بانكسار الدولة فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار، وبسياساتها المختلفة التى تبنتها تحت أنظمة حكم مختلفة، وانقساماتها الداخلية، وعلاقاتها بالدوائر الدولية، وتتأثر النساء من عدة اتجاهات؛ إذ إنَّهن يخضعن لسياسات الدولة (وهى إما مناصرة أو ظالمة لهن)، كما أنَّهن يحاولن أن

يؤثرن فى سياسات الدولة. وفى عملية تعبئة القوى هذه، تشكل الناشطات جانبًا من مجتمع مصر المدنى.

وبينما أتفق مع ما يقوله محب زكى Moheb Zaki (1995) من أنَّ الناشطات يمثلن جماعة صغيرة داخل المجتمع المدنى، فإنَّ فحصه المختصر للجماعات النسوية ومدى فعاليتها يعكس الاتجاه العام الذى يتجاهل المنظمات النسائية. ولا يثير هذا التعامل الدهشة فى ضوء التصورات العامة للمجتمع المدنى وما تقوم عليه من فلسفات؛ إذ يقوم اتجاه تجاهل دور النساء وإسهاماتهنَّ على الانقسام المفترض ما بين المجالين العام والخاص، وهما مجالان يخضعان لعلاقات النوع أيضًا (Joseph, 1993; Pateman, 1989) ، وكما تبين سعاد جوزيف Suad Jospeh فـ"إنَّ المجتمع المدنى قد حصل على تعريف له واعتراف به بالفعل فى مساحة يُعتقد أن المرأة لا محل لها فيها، وهى مساحة المجال العام، وتتسم هذه المساحة بمجموعات من الارتباطات ذات الصلة بالأنشطة الذكورية" (Jospeph, 1993:24) ، ولذلك فإنَّ الأنشطة النسائية يجرى تجاهلها.

وخلال هذه الفصل سأقوم باستكشاف مشاركة الناشطات ومواقفهن الخاصة فى المجتمع المدنى، كما سأحاول أن أوضح كيف تستخدم الجماعات المختلفة داخل الحركة النسائية إستراتيجيات مختلفة تجاه الدولة وكيف يقمن علاقات مختلفة معها، وتقودنى مجموعة القضايا هذه إلى تصنيف تلك الجماعات على أساس من اعترافها بـ"السلطة" وهياكلها التنظيمية.

الماضى فى الحاضر: التفسير التاريخى للحركة النسائية المصرية

بدلاً من محاولة إعادة كتابة تاريخ الحركة النسائية المصرية، أو إعادة تفسيرها، فضلتُ أن أزاوج ما بين تفسيرات الناشطات لذلك التاريخ وما تحت أيدينا من الكتابات التى تقدم لنا تلك الحركة، وقد سلطت الضوء بصفة خاصة على مواطن الجدل الكبرى ومساحات الخلاف بين الدارسين والناشطات.

وقد تطورت فكرة تناول تاريخ الحركة النسائية من خلال تفسير ذلك التاريخ على ضوء مقابلاتى مع الناشطات اللائى أجبنَّ على أسئلتى أثناء قيامى ببحثى هذا،

وقد أثار اهتمامى قدر الإدراك المتوافر لهن بتاريخ الحركة، فقد أصبح من الواضح ارتباط تفسيرات خاصة للمحتوى التاريخى وتطوره بخصوصيات "الخبرة المكوِّنة" لكل ناشطة على حدة (وسأتعرض بالفحص الدقيق لذلك الارتباط فى الفصل التالى). غير أنَّ ذلك الإدراك كان يُستخدم فى كثير من الأحيان لإضفاء الشرعية على برامجهن أو للإقلال من شأن الآخرين.

ولا يقتصر النظر فى التاريخ على توسيع نطاق الفهم للحركة الحالية، بل إنَّ من المستحيل فعليًا فهم مطالب الحركة، وصراعاتها، وهوياتها، بدون أخذ تاريخها فى الاعتبار، وهو تاريخ لا يرتبط فحسب بمحاولة تكوين خطابات جديدة للنوع، ومحاولة تنبيه الوعى النسوى (Nelson, 1998:92)، وإنَّما هو أيضًا تاريخ يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالصراعات الوطنية، والكفاح ضد الاستعمار، ومشروعات التحديث.

البدايات

تبدأ الكثير من الدراسات التى تتناول الحركة النسائية فى مصر تحليلها بالمشاركة النسائية فى ثورة ١٩١٩ الوطنية، وما تلاها من صعود للنشاط النسائى المرتبط باسم هدى شعراوى (Ahmed, 1982; Al-Sabaki, 1987; Ghoussoub, 1985; Hatem, 1986; Khalifa, 1973; Philipp, 1978). وفى أغلب الأحوال ينسب تطور الأسس الفكرية الإيديولوجية للكفاح المبكر فى سبيل حقوق المرأة لمصلحين محدثين مثل محمد عبده، وجمال الدين الأفغانى، وأبرز هؤلاء هو قاسم أمين (Cole, 1981; Haddad, 1984; Marsot, 1978; Tignor, 1996). وتؤكد الدراسات الأحدث أنَّ المشاركة النسائية فى ثورة ١٩١٩ التى اتخذت شكل المظاهرات، والإضرابات، والوقوف فى وجه المحتل البريطانى فى كافة أرجاء مصر، كانت استمرارًا وامتدادًا للأنشطة النسائية فى العقود السابقة (Ahmed, 1992; Badran, 1995; Baron, 1944).

وفى الأغلب الأعم أصبح اسم قاسم أمين – وهو رجل قانون ومحام مصرى خصص كتابين لقضية تحرير المرأة: تحرير المرأة (1899) The Emancipation of Women، والمرأة الجديدة (1900) The New Woman – مرتبطًا بكونه أول نصير مصرى عربى للمرأة

(Cole, 1981; Haddad, 1984; Nelson, 1996) . وقد اتخذت جمعية "المرأة الجديدة" المعاصرة اسمها من عنوان كتابه الشهير[٣]. وعند أخذ الأصوات فى عام ١٩٨٦ لم يتفق الأعضاء جميعهن على الأخذ بهذا الاسم، غير أنَّهن اتفقن على أهمية الكتاب، وقد لَخصت بعض العضوات المؤسسات ما يمثله قاسم أمين الذى يحدد بداية الحركة النسائية فى مصر ليكون "معلومة معترف بها ومعرفة مشتركة بيننا عندما بدأنا نلتقى"، ومع ذلك فمنذ البداية "أدركنا وأثبتنا، منذ لقاءاتنا الأولى التى ناقشنا فيها تاريخنا، أن الحركة قامت على نشاط المرأة ومنظماتها جنبًا إلى جنب مع ظهور الكاتبات والشاعرات مثل ملك حفنى ناصف".

وتوضح ليلى أحمد Leila Ahmed (1992) وبث بارون Beth Baron (1994)، اللتان أعادا دراسة كتابات قاسم أمين ، أنَّ الكثير من هؤلاء النساء اللائى كن نشطات فى مجال تحرير المرأة قد نُحين جانبًا، أو سقطت أسمائهن من السجلات التاريخية، وتسلط بث بارون على الأخص فى كتاباتها على الناتج الفكرى والخلاق وعلى التنوع الذى يميز النساء الصحفيات والكاتبات فى أوائل القرن العشرين. وتقدم بارون حججًا قوية فى مواجهة "نمط إعلاء شأن المفكرين من الرجال على حساب النساء" (1994:4)، وهى تقتبس من ليلى أحمد ما توصلت إليه من أنَّ قاسم أمين لم يكن "رائد الاتجاه النسائى" كما يدعى الكثيرون، بل إنَّه "سليل كرومر[٤] والاستعمار". وتشير ليلى أحمد إلى أنَّ الكثير من أفكار أمين قد أعادت فى واقع الأمر تقديم الفكر الاستعمارى عن وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى، وهى تدافع عن رأيها القائل بأنَّ كتابه تحرير المرأة "لم يزد إلا أن دعا لإحلال السيطرة الذكورية الغربية بدلاً من السيطرة الذكورية على الطريقة الإسلامية" (Ahmed, 1992: 1621-3, quoted in Baron, 1994:5).

ولم يقتصر الجدل حول الأصول الفكرية للحركة النسائية المصرية على الباحثين، وإنَّما امتدت لتشكل خلافاً بين بعض النشاطات المصريات، فالكثير من الناشطات يؤكدن أهمية الدور الذى لعبه المصلحون الذكور فى دفع عجلة التعليم ، وهو أول خطوة على طريق التحرير. وتقول أمل ك، وهى باحثة فى العقد السابع من عمرها:

للاتجاه النسائى تاريخ ممتد، غير أنَّ كلمة feminism لا وجود لها فى اللغة العربية، فالمصطلح المستخدم هو "تحرير المرأة"، وهذا نوع من الاتجاه النسائى يختلف

عن نظيره الغربى. وما جاءنا من الغرب يتمثل فى أنَّه فى بدايات عصر النهضة العربى فى القرن التاسع عشر بدأت حركة للترجمة قادها بعض الشيوخ الذين زاروا فرنسا.[٥] تعلم هؤلاء الشيوخ اللغة الفرنسية وقرأوا كثيراً، وقد بدأت فكرة المرأة الحرة عندئذ. وخلال حركة الاستقلال، ارتبطت فكرة التحرر والمجتمع الحر بالأفكار الغربية، وقد رأى الشيوخ نساء متعلمات فى فرنسا وبدأوا فى إدراك أنَّنا فقدنا شيئًا ما فى تاريخنا؛ فالمرأة المتعلمة قادرة على تعليم أبنائها، وبذلك يكتسب رجال المستقبل قدراً أكبر من التعليم، والمرأة المتعلمة تصبح أمًا أفضل وزوجة أفضل، وهذا هو ما أدركه المصلحون من أمثال محمد عبده وقاسم أمين، وقد تأثر المصلحون بأمر آخر، ألا وهو العلاقة ما بين الجنسين، فالناس يتبادلون الحديث فى فرنسا، وقد أدى كل هذا إلى دفع قضية تعليم البنات قدمًا، فما أن تبدأ المرأة فى القراءة حتى تبدأ فى التساؤل، كما تبدأ فى الاعتراض على منعها من الخروج لتنسم الهواء النقى، وقد كانت جذور التحرر الأولى ممتدة فى التعليم، وقد بدأت بعض النساء فى الكتابة تحت أسماء مستعارة.

وتستدعى مناقشة الأحداث السابقة على حركة المرأة التاريخية الإجابة على عدد من الأسئلة ذات الصلة بتعريف الذات والكفاح من أجل الشرعية بين ناشطات اليوم؛ إذ لا يهتم الكثير من الناشطات فى يومنا هذا بمسألة ما إذا كانت الأصول الفكرية لحركة المرأة المصرية يجب تتبعها عند المصلحين أو عند الصحفيات[٦]؛ فما يثير الاهتمام حالياً هو قضية ما إذا كانت الأصول الفكرية يجب تتبعها إلى مصادر "غربية" أو "وطنية"، فقد شكل اتهام تقليد "الفكر الغربى" – ومن ثمَّ خيانة "الثقافة الأصيلة" – تحدياً مستمراً للناشطات المصريات؛ فمنذ بداية الحركة النسائية حتى الآن تعلن دوائر مختلفة معارضتها للكفاح من أجل الحصول على حقوق المرأة (دوائر إسلامية ووطنية – يسارية) وقد شغلت نفسها بتقييم الناشطات على ضوء معيارى "الأصالة" و"التغريب".

وقد استخدمت بعض الباحثات (Ahmed, 1992' Baron, 1994) تصنيفات مشابهة لتصنيفات الإسلاميين والقوى المحافظة الأخرى فى مصر لتحليل الحركة النسائية، وتقدم ليلى أحمد حجتها كما يلى:

لقد برزت توترات خطيرة داخل الخطاب النسوى، وقد أصبح أحد الصوتين المختلفين المعبرين عن اتجاهين مضادين للحركة النسوية هو الصوت المسيطر فى مصر والشرق الأوسط العربى على مدى أغلب سنوات القرن، بينما ظل الصوت الثانى صوتًا بديلاً هامشيًا حتى العقود الأخيرة من القرن، بل لم يُعترف به عامة بوصفه صوتًا للاتجاه النسوى، وقد روَّج الصوت السائد للاتجاه النسوى الذى انضوى تحت الاتجاهات الغربية العلمانية (مع حرصه أن يتم ذلك بصفة عامة على نحو مستتر)، والذى عبر تعبيرًا قويًا عن اتجاهات الطبقات العليا، والعليا المتوسطة، والمتوسطة المتوسطة، لاتجاه نسائى يفترض تحبيذ التقدم نحو إيجاد مجتمعات تتبع النمط الغربى. (1992:174).

وتصف ليلى أحمد "الصوت البديل" بالحذر، وبأنَّه فى نهاية المطاف يقف موقف المعارضة للأساليب الغربية، ساعيًا لإيجاد وسيلة للتعبير عن الذاتية النسائية وتأكيد الخطاب الإسلامى الوطنى بلغة الوطن. ومع ذلك، فإنَّ الفصل الحازم ما بين "الصوت الحديث، العلمانى، الذى يدعو للتغريب" من ناحية و"الصوت الإسلامى، المحافظ، المعارض للغرب" من ناحية أخرى يخفى التداخل والتناقضات والتعقيدات التى تتسم بها الخطابات والأنشطة التى تحققت على خلفية من النضال ضد الاستعمار والإمبريالية. وحتى الناشطات الرائدات اللائى تلقين تعليمًا فرنسيًا وكن ينتمين إلى الطبقات العليا من المجتمع مثل هدى شعراوى لم يدرن ظهورهن للإسلام، وكن يتحركن، وتبدر منهن ردود أفعال فى داخل إطار شبكة معقدة من علاقات التضامن والتحالفات.

وتعبر الناشطات - فى أيامنا هذه - عن وجهات نظر وتفسيرات مختلفة فيما يتصل بالاتجاه "المحلى" أو "الغربى" للحركة التاريخية. وبعض الناشطات يحرصن على الحفاظ على مسافة تبعدهنَّ عن الناشطات الأوليات اللائى ينظرن إليهن بوصفهن مدفوعات بـ"مصالح الطبقة العليا والبرامج الغربية". وهناك أخريات يرين أنَّ الحركة تضرب بجذورها فى الثقافة المحلية، وأنَّ الاتهام بإسرافها فى الاتجاه غربًا لا يقوم عليه دليل، ويمكن أن نجد هذا الاتجاه باديًا أيضًا فى الإصدارات الحديثة عن تاريخ الحركة النسائية (Badran, 1995; Nelson, 1996). وتسلط مارجو بدران على سبيل المثل

الضوء على الآمال الوطنية لهدى شعراوى وسيزا نبراوى، وقد تأتى محاولة تحرير الحركة النسائية المصرية من الاتهام القوى بقيامها بدافع من الغرب، ومن ثمَّ افتقارها إلى الأصالة، على حساب إهمال الطبيعة المعقدة للقاءات الثقافية خلال فترة الاستعمار وبعده.

ويُمكننا الوصول إلى حل للجدل الذى يدور حول "الأجداد فى مواجهة الجدَّات" (المصلحون الذكور فى مواجهة الصحفيات والكاتبات) والخلفية الثقافية للآباء والأمهات (الاتجاه الغربى فى مواجهة الاتجاه المحلى) من خلال إحلال "زوجين ثنائىّ الثقافة" محل "الأب أو الأم"، الأمر الذى يسمح بقيام الحركة النسائية على أساس تركيبة من الأفكار، والقيم، والتقاليد. ويسمح أسلوب التفكير البديل فيما يتصل بأصول الحركة النسائية، وبالتالى أى نوع من الكفاح أو الجدل السياسى، بإمكانية اللقاء الثقافى الذى لا يعتمد على مجرد المواجهة واستبعاد الآخر، وإنَّما على الابتكار والتكامل، وقد قامت بارون بخطوه فى هذا الاتجاه؛ فقد درست اللقاء الثقافى والتركيبة الناتجة من قيم وفكر غربى ومحلى(٧)، كما أنَّ سيرة درية شفيق لسينثيا نلسون Cynthia Nelson, (1996) تسقط هذا الانقسام؛ فهى تصور حياة امرأة ناضلت للجمع ما بين خلفيتها الثقافية الفرنسية والمصرية، ويشهد نشاطها السياسى وشعرها على الإمكانيات المبتكرة والمجدِّدة لما يوصف فى الكثير من الأحيان بأنَّه صدام الأضداد، ويتضح من حالة درية شفيق – والكثير من الحالات الأخرى فى أيامنا هذه – أنّ ما يُرى من تعارض المحلى والغربى يتصل بالتوتر والصراع الطبقى بقدر ما يتصل باختلاف الثقافات.(٨)

وتشكل تعقيدات لقاء المحلى والاستعمارى عامة "حلقة مفقودة" فى الدراسات المعاصرة، غير أنَّها تقدم نقاطًا محورية فى كتاب "إعادة صياغة المرأة: الاتجاه النسوى والحداثة فى الشرق الأوسط" Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East (1988) الذى صدر حديثًا من تحرير ليلى أبو لغد، وتعلن ليلى أبو لغد عن اهتمامها الخاص "بالتحرك الفعلى النشط للخط الثقافى الاستعمارى" الأمر الذى يدعو لفحص مدقق لنقاط الالتقاء ما بين مشروعات الأوروبيين، ومشروعات الشرق أوسطيين، والدور الفعلى للخطاب الأوروبى بين شعوب الشرق الأوسط" (p. 29)؛

فبدلاً من مجرد رفض التقابل ما بين الغربى والشرقى، فإنَّها ترى أنَّ "عملية التشابك" قد تكون أسلوبًا أكثر قوة ونجاحًا للتغلب على التعارض الثنائى وليس للإلحاح على أصالة الفاعلين الاجتماعيين.

وبما أنَّ بحثى يسلط الضوء على الناشطات "ذوات الاتجاه العلمانى"، فلا يثير الدهشة أنَّ "المحلى" و"الأصيل" لا يرتبطان بالضرورة بالإسلام حتى وإن اعتبرت الكثيرات من الناشطات أنَّ الدين (الإسلام والمسيحية القبطية) عنصر تدخل فى تركيب الأصالة المصرية، ولم يتشكك فى صحة الانقسام ما بين الغربى مقابل المحلى فى المقام الأول إلا عدد قليل جدًا من النساء اللائى أجريت معهن مقابلاتى، بل إنَّ هذا الانقسام قد أصبح أمرًا طبيعيًا؛ بمعنى أنَّه أصبح يشكل ضربًا من الحكمة التقليدية أو الحِّس السليم. وواقع الأمر أنَّ تفسير العالم من منطلق المحلى فى مقابل الغربى قد أصبح حقيقة لا تقبل النقاش بحيث لا يجرؤ إلا القليل على معارضتها. ومع ذلك، فإنَّ بعض الناشطات اللائى يحاولن أن يحطمن الخطاب والأطر السائدة يرفضن هذا التصنيف الثنائى تمامًا، وتفسر إحدى الناشطات الشابات، وهى فى العقد الخامس من عمرها، الأمر كما يلى:

إن كفاحنا يعود تاريخه لما قبل هدى شعراوى، وأنا لا أودُّ أن أقيده بزمن محدد سواء غربى أو غير غربى؛ فالناس فى كافة أرجاء العالم حاربوا منذ القدم ضد الظلم؛ فإذا ما وضعنا الأمر فى إطار ثنائية انقسام فإنَّ ذلك يجلب ضررًا كبيرًا، ويعكس ذلك كيف ينظر الإسلاميون والغرب إلى هذه المسائل وكيف يشكلون هوياتهم؛ فالتفكير الليبرالى العلمانى يُصوَّر على أنَّه ملك للغرب، ونحن فى حاجة إلى تخطى ذلك الوضع.

ويؤكد هؤلاء الذين يعارضون الانقسام الشائع أنَّ الناشطات واجهن اتهامات مماثلة منذ بداية القرن العشرين، غير أنَّ الاتهامات سارت من سيئ إلى أسوأ، وأصبح السياق يحمل تهديدات أكبر:

أصبح الاتهام بالإسراف فى التغريب أكثر قوة فى يومنا هذا عن ما مضى؛ ففى بداية القرن أصبح التحديث هو مشروع الأمة، ونحن اليوم نرى ارتدادًا لهذه العملية؛ فالمشروع الوحيد القائم اليوم هو مشروع الإسلاميين الذى يدعى الأصالة، ولذلك فإننا

نواجـه بصـعـوبة بالغـة، وفى الوقت ذاته بتحـدٍ أكبر لتطوير لغتنا وجوهـر مشـروعنا، ويدفعنا ذلك للنظر بعمق أكبر والبحث عن جوهر ما نحاول القيام به.

فإذا ما أخذنا فى اعتبارنا الظروف الخاصة لقيام الحركة النسائية، وأعنى بذلك الكفاح ضد قوى الاستعمار البريطانى، فإنَّ احتمال تخطى الانقسامات ما بين المحلى والغربى يتسم بالضعف؛ فلا يقوم احتمال كبير فى ظل تجربة الإمبريالية المستمرة فى مصر المعاصرة (ولو أنَّها فى صورة غير مباشرة) لتحقيق ذلك التخطى، ولسوء الحظ فإنَّ هذه الانقسامات السائدة قد قدمت لغة قوية تمثلتها معظم الدوائر المختلفة، والمتعارضة فى أغلب الأحيان داخل مصر، فضلاً عن الباحثين الذين يكتبون عن مصر، وكما حاولت أن أشرح فى الفصل السابق، فإنَّ هذه الانقسامات تخدم غرضًا: فهى تشكل عناصر من الرصيد الرمزى التى تستخدمه الدوائر الإسلامية والقومية لحشد مشاعر الولاء والتأييد، وقد تسبب ذلك فى كثير من الأحيان فى حالة الناشطات أنَّهن أخضعنَّ برامجهنَّ لخدمة قضايا عامة مثل التحرر الوطنى والصراع الطبقى.

ويبدو الاتجاه لوضع صراع المرأة داخل إطار الصراع الأعم للتحرر الوطنى (بما فى ذلك التوتر الأصيل الناشئ عن هذا الارتباط) قاسمًا مشتركًا مستمرًا فى تاريخ الحركة النسائية فى مصر، وقد عبرت الكاتبة والناشطة الراحلة لطيفة الزيات عن هذه العلاقة بقولها:

مضى تحرير المرأة جنبًا إلى جنب مع المساواة بصورة عامة، الأمر الذى وضع كافة القضايا الاجتماعية فى الاعتبار ولم يقتصر على قضايا المرأة؛ فلا يمكن للنساء أن يتحررن إلا إذا تحرر الوطن بأكمله، وقد حصلت الناشطات والحركات النسائية المهمة على بعض الحقوق لارتباطهن بالحركة الوطنية لا لسبب آخر؛ فالمرأة التى تربط نفسها بالحركة الوطنية تطلب حقوقًا وقوى مؤثرة، والمرأة التى لا تقدم على ذلك يسهل استبعادها.

وبينما توصَّل بعض المؤرخين الأوائل إلى نتيجة مؤداها أنَّ "الاتجاه النسوى قد شكل جانبًا من محتوى الفكر الوطنى" (Hourani, 1962:215, quoted in Philipp, 1978:277) ، وأنَّ "النساء أثبتن أنَّهن لا يترددن فى المشاركة فى الصراعات ا لسياسية" (Badr, 1968:51)، فقد أصبح "من الواضح للكثير من الناشطات أنَّه خلال الكفاح الوطنى،

وبعده بكل تأكيد، اتسم الاتجاه الوطنى لدى الرجال بطابع أبوى" (Badran, 1988:31). ويوضّح فيليب Philipp (1978) أنَّ العلاقة ما بين الحركة الوطنية والاتجاه النسائى لم تكن بأى حال من الأحوال متناغمة وإيجابية كما قد يبدو لأول وهلة. وفى البداية تقبل الوطنيون الذكور نشاط المرأة الوطنى (المظاهرات، والمقاطعات الاقتصادية، ألخ). غير أنَّ "بعد عام ١٩١٩، عندما برزت الضغوط الوطنية فى أعقاب صدور الدستور المصرى، لم يَرِد ذكر لحقوق المرأة السياسية، ولم تناقش مساواتهن بالرجال" (p. 278).

وتتسم الصور التى نراها بعد فترة الاستقلال (بعد عام ١٩٢٣) بالاضطراب؛ فقد ظهرت على الساحة كافة الآراء المرتبطة بتحرير المرأة، ولم يصل الوطنيون إلى إجماع حول هذه القضية، وترى كانديوتى Kandiyoti أنَّ المشروع الوطنى اتسم بالغموض؛ لأنَّه عبَّر عن صوت الحداثة العالمى جنبًا إلى جنب مع الاتجاه الرومانسى المضاد للحداثة، والذى يهدف إلى استعادة المجتمع الأصيل (Kandiyoti, 1991).

وكما ذكرت من قبل فإنَّ الخطاب والنشاط النسوى خلال الفترة التى شهدت تشكيل دولة ما بعد الاستعمار وحتى إلى النصف الأول من القرن العشرين ارتبطا على نحو متكرر بهدى شعراوى والاتحاد النسائى المصرى. (٩) غير أنَّ أكثر الأعمال عمقًا فى تاريخ الحركة النسائية فى هذه الفترة يضم مجموعة مختلفة من الأصوات ووجهات النظر؛ إذ تقدم مارجو بدران تحليلاً وافيًا عن مولد الاتجاه النسائى المصرى وتطوره كجانب أساسى من تاريخ مصر الحديثة فى كتابها المعنون: "ناشطات الاتجاه النسوى، والإسلام، والأمة: النوع وصياغة مصر الحديثة" Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt (1995).

وعلى أساس من الرأى القائل بأنَّ المرحلة الأولى من النشاط النسائى لم تتخذ سوى الطابع النخبوى والخيرى، فإنَّ خاطر ونلسون Khater and Nelson (1988) يشيران إلى أنَّ الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٩، وهى الفترة الزمنية التى تعرضت للإهمال فى الكثير من الدراسات (Al-Sabaki, 1987; Berque, 1972; Jayawardena, 1986; Khalifa, 1973)، شهدت نضج الحركة النسائية فى مصر. وتعارض بدران بعض آراء خاطر ونلسون فتؤكد أنَّ اختلاف الإيديولوجية والوعى السياسى كانا يميزان بالفعل الحركة المبكرة. غير أنَّ بحث بدران لا يبدو مقنعًا عندما تتصدى لإثبات أنَّ الحركة المرتبطة

بهدى شعراوى ونبوية موسى تخطب الاتجاه النخبوى. ونقلاً عن بدران نفسها فإنَّ الإحدى عشرة بسيدة المؤسسات للاتحاد النسائى المصرى ينتمين لعائلات ثرية من كبار ملاك الأراضى ولثقافة الحريم (Badran, 1995:96). أضف إلى ذلك أنَّ تصفح مجلة "المصرية " L'Egyptienne التى أصدرها الاتحاد النسائى المصرى توضح أنَّ كل من كتب بها إمّا من النخبة المصرية أو السيدات الأجنبيات.

فإذا ما أخذنا فى اعتبارنا البُنى الطبقية، وتوزيع الثروة، ومدى انتشار القدرة على القراءة فى ذلك الزمن، فإنَّ مسألة الطابع النخبوى للحركة الأولى تبدو غير ذات بال عندما تُطرح للمناقشة، ويشكل اهتمام مارجو بدران بفك الارتباط ما بين بدايات الحركة النسائية والنخبة، جانبًا من اتجاه عام ما بين الأكاديميين الذين يكتبون عن الحركة النسائية والناشطات المصريات أنفسهن معًا، ويمكننا أن نلحظ ضغطًا هائلاً لمنح الاتجاه النسائى اعتمادًا جماهيريًا، وتجاهل الطابع النخبوى لمعظمه، وإننًا نتساءل عن الأسباب التى جعلت من الصعب وصف بدايات الحركة ا لنسائية المصرية فى ارتباطها بتطلعات البورجوازية الوطنية الناشئة.

غير أنَّ الحاجة تدعو إلى بذل عناية أكبر فى استكشاف حقيقة أنَّ ما بدأ على أنَّه حركة للمرأة، تتجه للخدمات الاجتماعية وترتبط بالكفاح ضد الاستعمار فى بادئ الأمر على يدىّ هدى شعراوى، أصبحت أكثر استقلالاً من الأحزاب السياسية الرسمية الذكورية، وأكثر صراحة فيما يتعلق بحقوق المرأة السياسية. ولا ترى بعض الناشطات اليوم انفصالاً جوهريًا ما بين الاتجاه النسائى لدى هدى شعراوى والاتجاه النسائى لنساء الأربعينيات والخمسينيات، وهن يعقدن مقارنة ما بين بدايات الحركة والأنشطة المعاصرة التى تهمل فى رأيهن بعض القضايا الملحة، وتقول ليلى أ ، إحدى العضوات المؤسسات للجماعة اليسارية "معًا":

من الناحية التاريخية، نجد أنَّ النساء استخدمن دائمًا مصطلح "الحركة النسائية المصرية"، ومنذ العشرينيات حتى الخمسينيات اصطبغت هذه الحركة بالسياسة، ومثلت وجهة النظر الوطنية للنساء؛ فمن هدى شعراوى إلى إنجى أفلاطون كان شغل النساء الشاغل تطوير القوانين، وإيجاد علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية جديدة، وقد حاولن فى تلك المجالات جميعها أن يتعرفن على التأثير الإيجابى للتغيرات فى وضع المرأة على الوضع بأكمله وعلى المجتمع كله.

ولا تشترك كافة النساء اللائى أجريت معهن مقابلات على استمرارية الحركة النسائية حتى منتصف القرن العشرين، وتتفق آراء لناشطات أخريات مع باحثين مختلفين رأوا أنَّ خطاب وأنشطة ناشطات الاتجاه النسائى اتخذت طريقًا مختلفًا فى الأربعينايت والخمسينيات. (Ahmed, 1992; Botman, 1987; Khater & Nelson, 1988)

جيل جديد

تلَّقى الجدل حول ما إذا كانت الحركة النسائية قد توقفت بانهيار صحف هدى شعراوى: L'Egyptienne و"المصرية" فى ١٩٤٠، واندلاع الحرب العالمية الثانية، (Badran, 1988) أو إذا كان نشاط درية شفيق ومطبوعاتها أضافت بعداً راديكاليًا للحركة (Nelson, 1988)، دفعة جديدة منذ نشر كتاب سينثيا نلسون Cynthia Nesion, Doria Shafik: Egyptian Feminist - A Woman Apart (1996) (درية شفيق: ناشطة مصرية – امرأة فريدة من نوعها) وقد أعلن خاطر ونلسون من قبل عن رأيهما القائل بأنَّ "بنت النيل عبرت عن نقطة انتقال براجماتيه .. من الاتحاد النسائى المصرى الذى سبقها، وذلك عن طريق التوجه إلى نساء الطبقة الوسطى ومشكلاتهن" (1988:469).

وقد أُنشئت جمعية بنت النيل عام ١٩٤٨ كمبادرة لحركة نسائية مصرية جديدة وقوية هدفها الأساسى إعلان الحقوق السياسية الكاملة للنساء والمطالبة بها، كما شجعت الجمعية برامج محو الأمية، وأعدت حملات لتحسين الخدمات الثقافية والصحية والاجتماعية بين الفقراء ،ودعمت من رعاية الأم والطفل (Shafik, 1955:191). وقد ارتبطت حملة الحقوق السياسية للمرأة بالحملة للإصلاحات الاجتماعية (Khater & Nelson, 1988:470).(١٠)

فإذا ما قارنا ما بين بنت النيل والاتحاد النسائى المصرى الذى أسسته هدى شعراوى، أمكننا تصنيفهما كهيئتين مستقلتين بمعنى عدم اتصالهما مباشرة أو تلقيهما للتوجيهات من قِبَل حزب سياسى أو أية دائرة أخرى. ومع ذلك، فإنَّ الاحتكاك ما بين الاتحاد النسائى المصرى وحزب الوفد الذى عرضناه سابقًا يبدو لا خطر له بالمقارنة بالمواجهة ما بين درية شفيق والنظام. وقد بدا أنَّ بنت النيل أقل استعداداً

لقبول "السلطة الرسمية" كما شرح مولينو Molyneux فى عرضه (انظر مقدمة الكتاب) وأكثر استقلالاً من الاتحاد النسائى المصرى فى أية فترة من تاريخه، فلم تكن بنت النيل تتمتع باستقلالها عن أى حزب سياسى فحسب، بل إنَّها واجهت الدولة علنًا.

فقد اقتحمت درية شفيق يصحبها ألف وخمسمائة امرأة البرلمان قبل قيام ثورة ١٩٥٢ بعام واحد مطالبين بحقوق سياسية كاملة، وتعديلات لقانون الأحوال الشخصية، ومساواة المرأة بالرجل فى الأجور (Nelson, 1996:168-77) . وبعد قيام الثورة بوقت قليل خاطبت درية شفيق وزارة الداخلية لإحاطتها علمًا أنَّ "بنت النيل" تعيد تنظيم صفوفها كحزب سياسى، وقد حصل ذلك الحزب على موافقة مبدئية (ibid: 186). وفى عام ١٩٥٤، عندما أعلن النظام العسكرى الجديد عن تشكيل لجنة دستورية لم تشغل المرأة أى مقعد بها، توجهت درية شفيق إلى نقابة الصحافيين حيث بدأت إضرابًا عن الطعام استغرق عشرة أيام شاركها فيه عدد من النساء (ibid: 197). وقد وقعت المواجهة الأخيرة والأكثر مباشرة مع نظام عبد الناصر عام ١٩٥٧ عندما بدأت إضراباً عن الطعام فى السفارة الهندية للاحتجاج على احتلال القوات الإسرائيلية لأراض مصرية وفلسطينية (وما تراه من) "حكم ديكتاتورى تمارسه السلطات المصرية يدفع بالبلاد للإفلاس والفوضى" (ibid: 238). وقد أنقذ تدخل رئيس الوزراء نهرو درية شفيق من دخول السجن، غير أنَّها أُبقيت رهن الإقامة الجبرية فى منزلها فى الزمالك.

وقد تعرضت درية شفيق خلال ممارستها لنشاطها، فضلاً عن بعد وفاتها، لاتهامات أكثر عنفًا من تلك التى اضطرت هدى شعراوى لتحملها، وترى نلسون أنَّ محتوى النقد والهجوم ومستواهما يرتبطان على نحو مضاد لموقع درية شفيق الذى يتسم بعدم الثبات ويمثل إشكالية:

فمنذ الوقت الذى أسست فيه درية شفيق صحفها فى عام ١٩٤٥ حتى عملها الذى حمل تحديًا كبيرًا عام ١٩٥٧ واحتجت من خلاله على النظام السلطوى الذى يرأسه جمال عبد الناصر، نشطت فى إنتاج نقد ثقافى موجّه للآخر (الغرب) فى ذات الوقت الموجّه فيه للداخل (مصر والإسلام) فى مشروع يهدف إلى تفكيك الصور المشوهة والنمطية للنساء الشرقيات فضلاً عن الأُطر الأبوية التى تحتضن هذه الصور.
(Nelson, 1988:100)

وبصفة عامة، لا تمثل درية شفيق موضوعًا للجدل بين الناشطات المعاصرات. ومع ذلك، فعند سؤالهن فإنَّ بعضهن انتقد درية شفيق بشدة لصلاتها بالثقافة الفرنسية والطبقات البورجوازية العليا، وفي مقابلة تمت قبل وفاتها بقليل قالت لي الكاتبة والناشطة لطيفة الزيات:

إنَّ درية شفيق يجرى تمجيدها الآن، وأنا أعرف أنَّ نلسون تكتب كتابًا عنها. لقد كانت امرأة أرستقراطية، وكانت تميل بشدة لجذب الأنظار، وكانت منفصلة عني وعن طبقتي، وقد تلقت درية شفيق مبالغ ضخمة من المال من المخابرات الأمريكية لتنشر مجلتها الفاخرة.

وقد تولَّت لطيفة الزيات نفسها معارضة توجّه درية شفيق ومنهجها بصفتها عضواً في الحركة الشيوعية بمصر في فترة نشاط درية شفيق. وقد نادت بعض النساء مثل إنجى أفلاطون، وثريا أدهم، ولطيفة الزيات، اللائى تبنين إيديولوجيات اشتراكية أو شيوعية إلى مزيد من النضال العام لتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية (Botman, 19878; Khater, 1987).

وينتشر رأى لطيفة الزيات بين الكثير من الناشطات اليساريات الراديكاليات في مصر الآن. ومع ذلك، فإنَّ أغلبية جيل الناشطات الجديد قابلن سؤالي عن درية شفيق بعدم الاهتمام، فهناك كثيرات اعترفن بجهلهن إما بنضال درية شفيق أو بالجدل الذى دار حولها، وأكدت أخريات أنَّهن في انتظار نشر سيرتها؛ لأنَّ ذلك سيساعدهن في اكتساب نظرة مدَّققة يفحصن بها نشاطها فضلاً عن إعادة وضعها في محلها التاريخي.[١١] ومن بين الجيل الأكبر سنًا، اتسم رد فعل القليل بالتعاطف، كما أنَّنى لمست حنينًا إلى الماضي :

أعتقد أنَّ مكاسب الناشطات الرائدات ذهبت هباء بين الجيل الجديد، فإذا توجهت لطلاب "إيه.يو.سى"[١٢] الآن فإنَّك ستجد أنَّهم لا يعرفون ما الذى كانت تحارب من أجله هذه النساء، ولا أشعر أنَّ بين الشابات حركة من أى نوع يمكن أن تحل محل الحركة السابقة، ولا أدرى لِمَ اندثرت الروح القتالية، وعندما كنت صغيرة كنت أرى صورة درية شفيق، وقد رأيتها في مرة من المرات في سيارة يحرسها عدد من الجنود،

وقد بعثت تلك الصورة الإلهام فى نفسى، وقد احترمتها بالفعل واحترمت شجاعتها، ولكننا لم نعد نشهد ذلك فى أيامنا هذه. (أمال ك)

وفى كثير من الأحيان جاء التعبير عن الحنين إلى الماضى مرتبطًا بآفاق ثقافية واجتماعية وسياسية أكثر رحابة تسمح بقيام حركة نسائية متعددة الاتجاهات، وقد مهد تعرض الدولة للهجوم والتغيرات المنتظمة على مستوى الحكومة السبيل لظهور مجموعة منوّعة من الأصوات السياسية، وقد كان أبرز هذه الأصوات للقوى اليسارية التى برزت جنبًا إلى جنب مع الاتجاهات الإسلامية، وقد ازدهرت جماعة الأخوان المسلمين التى أسسها حسن البنا فى عام ١٩٢٨ ازدهاراً سريعًا، واستغلت وجهة النظر المصرية القائلة بأنَّ الصراع فى فلسطين يمثل حملة صليبية صهيونية إمبريالية جديدة ضد الشعوب الإسلامية، وقد أعلنت جمعية الإخوان المسلمين عن موقفها الإسلامى العام، المعادى للغرب والصهيونية فاجتذبت مساندة متزايدة من الرجال، بينما سعت لزيادة عضوية النساء بها.

وقد اتخذت الحركة النسائية فى فترة الأربعينيات هذه اتجاهات مختلفة: "سيدات الصالونات" الأرستقراطيات اللائى يتجهن للنشاط الخيرى ويلتففن حول الأميرة شويكار، وبنت النيل التى تترأسها درية شفيق، وهى جمعية تجمع ما بين الأعمال الخيرية، ونشر الوعى النسائى، والاحتجاج السياسى، ولجنة الشابات التى أسستها سيزا نبراوى وإنجى أفلاطون لإحياء الاتحاد النسائى المصرى الذى فقد بريقه، وضمت إليها "النساء ذوات الاتجاه الشيوعى اللائى منعتهن الحكومة من تأسيس منظمة لهن" (Nelson, 1996:165)، فضلاً عن جمعية الشابات المسلمات التى أنشأتها زينب الغزالى، وعنيت بالرعاية الاجتماعية، وكان توجهها إسلاميًا.

وقد حلَّت فترة من الهدوء بعد مرحلة النشاط النسائى المتحمس والمتنوع فى الأربعينيات حتى منتصف الخمسينيات؛ فقد تراجع النشاط النسائى إبّان حكم جمال عبد الناصر كنتيجة لمراقبة الدولة المتشددة للنشاط السياسى وحظرها لأى نوع من المؤسسات المستقلة، وقد احتكرت الدولة قضايا المرأة، وشكلتها فى صيغة قضايا الرعاية الاجتماعية، وخاصة من خلال أنشطة وزارة الشئون الاجتماعية. ومع ذلك، فقد

جرت تحولات كبيرة فى وضع المرأة خلال حكم عبد الناصر، وذلك نظراً للالتزام العام بالمساواة الاجتماعية، فقد مُنحت المرأة فرصًا وحقوقًا متزايدة فى الحدود التى وضعتها الحكومة.

فترة رئاسة عبد الناصر

إذا ما نظرنا إلى فترة حكم عبد الناصر، فإنَّ البلد شهدت حالة من التقدم والتنمية؛ فبطبيعة الحال، تمتعت المرأة بوضع جيد، وقد كان حصولها على حق الانتخاب والترشيح للانتخابات أمراً فى غاية الأهمية، كما منح عبد الناصر المرأة حق العمل وحقها فى الاستقلال الاقتصادى. وقد التزمت الدولة بتعيين كافة الخريجين، وكان التقدم هو محصلة كل ذلك. ويمكننى أن أُطلق على كل ما حدث بعد ذلك "التوابع"، وبالطبع كانت هناك مشكلات، ولكن إذا ما وضعنا النقاط الإيجابية والنقاط السلبية جنبًا إلى جنب فإنَّ النقاط الإيجابية سادت فى الحياة اليومية للمرأة: فقد قُبلت عضوية كافة النساء فى الحزب الاشتراكى، وفى كافة المؤسسات، غير أنَّه لم تكن هناك مؤسسات مستقلة مسموح بها سواء للرجال أم للنساء (ليلى س.)

وقد حلَّ مؤخراً تقييم أكثر إيجابية لعهد عبد الناصر محل الاتجاه فى الدراسات الأكاديمية والخطاب السياسى الذى اقتصر على تعريف النظام الناصرى على أساس من السلطوية وكبت المعارضة المنظَّمة، وقد أكد العديد من الباحثين أنَّ ثورة مصر فى عام ١٩٥٢ كانت فاتحة عهد جديد للمرأة وذلك بتغييرها للنظام الطبقى وبضمها للنساء فى الدولة الجديدة على المستويات الإيديولوجية، والقانونية، والعملية (Ahmed, 1992; Hatem, 1992, 1994) . غير أنَّ التزام عبد الناصر برعاية المرأة كجانب من نضاله الأرحب لتحقيق العدالة الاجتماعية قد بدا متعارضاً لكبته النشاط النسائى، فقد حظر نظام عبد الناصر السلطوى كافة أشكال النشاط السياسى بما فى ذلك المنظمات النسائية، وتصف ليلى أ، ذات الاتجاه الاشتراكى، الشرخ العميق فى الحركة النسائية أثناء الحكم الناصرى:

ضُربت الحركة النسائية فى عهد عبد الناصر، وقد كان هناك نساء فى مؤسسة الحكم: نساء مهنيات، وكن يمثلن الحاجات النفعية لنظام عبد الناصر، وكان الأمر لا يعدو أنَّهن نساء يتحدثن عن حقوق المرأة، حقها فى التعليم، على سبيل المثال، أو تحرير المرأة. وكن يرددن أنَّ الرجعيين يعارضون تحرير المرأة، وكن يستمعن إلى السلطة أساسًا، وقد كان النظام يساند التغيير وكانت النساء تتولى الدعاية للنظام، غير أنَّ النساء لم يكن يُسمح لهنَّ بتنظيم صفوفهن.

ويتفق هذا الوصف للحركة النسائية مع مفهوم مولينو عن التعبئة الموَّجهة التى بادرت الدولة بإجرائها فى مجال قضايا المرأة، وقد وُضعت حتى الجمعيات الخيرية تحت رقابة الدولة الأمر الذى أدى إلى إصدار سلسلة من القوانين تحظر أى نوع من النشاط المستقل. وعلى الرغم من أنَّ العمل التطوعى يتمتع بتاريخ طويل فى مصر، فقد جاء عهد عبد الناصر ليسلط عليه الأضواء من خلال الجمعيات الأهلية، والمنظمات التطوعية الخاصة، وجمعيات تنمية المجتمع المحلية، وقد صيغ العديد من القوانين واللوائح، لتصل إلى ذروتها فى القانون رقم ٣ لسنة ١٩٦٤ (الذى لا يزال سارياً ليومنا هذا)[١٣]، من أجل تنظيم ومراقبة الأنشطة المتنوِّعة التى تقوم بها كافة المنظمات التطوعية، وتتذكر منى ز. التى شاركت فى الأعمال الخيرية أثناء حكم عبد الناصر ما يلى:

ازدهرت المؤسسات الخيرية والدينية. وقد كان النظام السياسى مغلقًا، ولذلك فقد كانت أعمال الخير هى المجال الوحيد لمساهمة الناس، وقد خضع كل هذا النشاط لوزارة الشئون الاجتماعية، وقد كان الأمر مقبولاً طالما لم تشارك تلك المؤسسات فى النشاط السياسى، وإنَّما عملت لصالح دوائرها فحسب، وقد قام نظام عبد الناصر على قيام هيئات تسمح للناس بتكوين جماعات تشعرهم أنَّهم يملكون القوة، بينما فى حقيقة الأمر يسهُل السيطرة على تلك الجماعات.

وفى خط موازٍ لغياب المؤسسات النسائية المستقلة، كانت الدولة تضع يدها على قضايا المرأة، فلم يقتصر دستور ١٩٥٦ وتعديله فى عام ١٩٦٣ وحدهما على إعلان أنَّ كافة المصريين متساويين بغض النظر عن النوع، بل إنَّ قوانين العمل جرى تغييرها لضمان وظائف بقطاع الدولة لكافة "الحاصلين على شهادات الدراسة الثانوية

والدراسة الجامعية بغض النظر عن النوع" (Hatem, 1992:232). أضف إلى ذلك، أنَّ الدولة منحت النساء فى عام ١٩٥٦ حق التصويت والترشيح للوظائف العامة، وقد تم إصلاح النظام التعليمى لزيادة أعداد المقبولين فى المدارس الابتدائية والثانوية الأمر الذى كان له أثره فى التحاق المرأة فى التعليم العالى (Ahmed,1992: 210). وقد أطلقت ميرفت حاتم على التزام الدولة الرسمى القانونى والإيديولوجى بحقوق المرأة "الاتجاه النسوى الحكومى"، ويشير المصطلح أيضًا لسياسات الدولة غير الرسمية وللبرامج التى تحدث تغيرات مهمة فى دور المرأة فى مجالى الإنتاج والإنجاب (Hatem, 1992:213) .

ومع ذلك فقد صحبت الإنجازات الكبيرة للدولة المصرية فى مجالات التعليم والتوظيف و الحراك الاجتماعى، والتى أعطت لنظام عبد الناصر صفة التقدمية، الاحتفاظ بقوانين الأحوال الشخصية التى صدرت فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وترى ميرفت حاتم أنَّ:

الاتجاه النسوى للدولة فى عهد عبد الناصر أخرج إلى المجتمع نساء مستقلات عن عائلاتهن، غير أنَّهن معتمدات على الدولة للتوظف، والخدمات الاجتماعية المهمة مثل التعليم، والصحة، والعناية اليومية، والتمثيل السياسى، وبينما أنشأ الاتجاه النسوى الحكومى نظامًا أبويًا عامًا ووضع تنظيمًا له، فإنَّه لم يواجه الآراء الشخصية والعائلية الخاصة باعتماد المرأة على الرجل، وهى الآراء التى تأسست على قوانين الأحوال الشخصية والنظام السياسى. (ibid.: 233)

وتنقسم الآراء حول عبد الناصر وحقوق المرأة ما بين الناشطات المعاصرات، فالكثير من النساء اللائى أجريت معهن حوارًا أكدن على إنجازات عبد الناصر فى تحسين وضع المرأة فى سياق تحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة الاجتماعية لكل المصريين. ومع ذلك، فهناك عدة نساء ممن كن فتيات مراهقات أو نساء صغيرات السن إبان عهد عبد الناصر وقفن بقوة ضد فكرة مساواة المرأة فى تلك الفترة:

أخفى الخطاب الناصرى عن المساواة والأخوة قدرًا كبيرًا من عدم المساواة. وقد كان ذلك هو الجو الذى نشأت فيه. فقد تغيرت قوانين العمل لتنقل عن الدول الشيوعية، وعند الممارسة الواقعية شعرت أنَّ هناك قدرًا كبيرًا من النفاق؛ فقد تلقيت تربية تعدنى لأن أكون مستقلة، ولكننى عندما أفكر مليًا وجدتنى مضطرة لمقاومة كل ما نشأت على تعلمه. (شيرين م.)

ويقوى الشعور بوجود النفاق وعدم المساواة التى تتخفى وراء قناع كسمتين من سمات نظام عبد الناصر لدى هؤلاء الناشطات اللائى لا يرين أن حقوق النساء محدودة بحقهن فى التعليم والعمل والمشاركة فى عمليات اتخاذ القرار، بل إنَّهن ينظرن إلى قضايا المرأة فى صلتها بقانون الأحوال الشخصية.[١٤] وفى أيامنا هذه، تتحدى بعض الناشطات "النقاط العمياء" لهؤلاء الذين يستمرون فى النظر إلى مشاركة المرأة باعتبارها تحسنًا فى وضع المرأة الكلى فى المجتمع، وقد قالت لى رجا ن، وهى باحثة وناشطة عاشت خلال عهد عبد الناصر كطالبة ولا تزال تكِّن له إعجابًا كبيرًا:

إن الناصريين هم من يتحدثون عن التطور؛ فهم الذين يرون أنَّه إن حصلت النساء على حقوقهن فى المجال العام، فإنَّهنَّ سيتمكنون من تغيير ظروفهم داخل المنزل. ولا يقتصر الأمر على الاندماج فى النواحى الاقتصادية، فطالما بقيت قوانين الأحوال الشخصية التى تميز ما بين الرجل والمرأة فإنَّ المرأة تظل فى وضع أضعف، حتى حقوقى العامة يملك زوجى الحق أن يضع حدوداً لها بإلزامى بيت الطاعة.[١٥] وتعانى كل النساء العربيات من الفصام، فأنا أتمتع بالمساواة فى العمل بقوة القانون- فلدينا مجموعة قوانين تؤكد على المساواة فى المجال العام - أما فى المنزل فالوضع يختف. وإنّى أرى المشكلة فى النساء اللائى لا يرين هذا التناقض، وهذا الأمر حساس بسبب الدين، غير أنَّ الأمر يتصل بالتفسير؛ ففى تونس، على سبيل المثال، تم حظر تعدد الزوجات. وما نعيشه لا صلة له بالدين بل بعلاقات القوى.

وبينما لا يعد هذا الرأى نقداً منفرداً، فقد لاحظت خلال لقاءاتى إدراكًا واسع الانتشار ينسب إلى عبد الناصر مساعدة المرأة فى اكتساب بعض القوة الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وتنسب زيادة واضحة لأنشطة المرأة الثقافية والسياسية - فى كثير من الأحيان - للفرص والخيارات الجديدة التى قدمها النظام الناصرى للمرأة، وتعبر سهام أ، وهى تنتمى لجيل رجا ن نفسه عن موقفها كما يلى:

مُنحت المرأة فى عهد عبد الناصر حق التصويت والترشيح للانتخابات. وقد استفادت المرأة أيضًا من المجالات الأوسع والتعليم المجانى، وقد حظيت المرأة بالاحترام ، و دخلت فى مجالات عديدة نظرًا لشيوع الجو العلمانى، وهناك عنصر آخر

مـهم ألا وهو الارتبـاط مـا بين وضـع المرأة ووضع البـلاد؛ فـعندمـا تزدهر البـلاد تزداد حقوق المرأة، ونحن لم نرَ وضع المرأة بالسوء الذى هو عليه الآن.

وفى كثير من الأحيان تتم صياغة تقييم لعبد الناصر من خلال مقارنته بمن خلفه، وقد شهدت مصر مؤخرًا موجة من الحنين للماضى الناصرى، وقد تزايد إحلال المثقفين لعبارات تحمل الحنين للـ "أيام الأفضل" محل الخطاب البلاغى المرتبط بسياسات السادات المضادة للناصرية، وحتى الناشطين السياسيين، وهم أساسًا من الشيوعيين، الذين أدخلوا المعتقلات، وتعرضوا للتعذيب فى عهد عبد الناصر، عبروا عن إعجابهم بعبد الناصر ومساندتهم اللاحقة له.

وقد نُشرت الكثير من المقالات التى تعبر عن آراء ومواقف موالية للناصرية بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لوفاة عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٩٥, وقد توافقت الذكرى مع توقيع اتفاقية أوسلو فى واشنطن، وقد جددت خيبة الأمل فى "عملية السلام"، التى يرى المثقفون المصريون – بوجه عام – أنها قد تمت على حساب الفلسطينيين والعرب، المشاعر المعادية لإسرائيل. وترتبط هذه المشاعر برفض لمعاهدة أوسلو للـ"سلام"، وهى تعيد إلى الأذهان من نواحٍ عديدة معاهدة السادات السابقة مع إسرائيل، والمديح الذى يُغدق على عبد الناصر، الذى لم يتعامل مع "العدو" مثل ما فعل السادات، حتى بعد هزيمته فى حرب ١٩٦٧، وهناك من يرى أنَّ العنصر القومى العربى فى الناصرية يمكن اللجوء إليه لـ"تصحيح عدم التوازن الحالى فى ميزان القوى بين إسرائيل والعرب" (Sid-Ahmed, 1998:8).

ويلعب الممثل الشهير أحمد زكى دور عبد الناصر فى فيلم ناصر ٥٦ الذى أخرجه مخرج ناصرى الاتجاه (وقد عُرض فى عام ١٩٩٦). وقد جرى تصوير الفيلم بالأبيض والأسود، واحتوى على لقطات تسجيلية؛ فنقل آلاف المصريين إلى الأيام المجيدة لتأميم قناة السويس، ولا يمكن أن يُعزى نجاح الفيلم إلى عظمة الفن السينمائى به أو إلى أداء أحمد زكى المتميز – الذى تلقى عليه مديحًا ممن رأوا "عبد الناصر الحقيقى"– وإنَّما يتعين النظر إليه فى ضوء الإحساس السائد بالحنين لتلك الأيام التى امتد تحدى مصر فيها للبريطانيين والفرنسيين والأمريكيين لرؤيتها الخاصة لضعفها واعتمادها على الغير.

وتوحى إعادة تقييم شخصية عبد الناصر أنَّ قضايا التنمية فى عهد ما بعد الاستعمار والحداثة يجرى حولها معركة تدور على أرض التراث الناصرى. فقد أصبح عبد الناصر رمزاً للكفاح ضد الاستعمار وللـ"حداثة المستقلة" تقف بحِدّة فى مقابل اعتماد مصر المعاصرة على الغير. وتحمل الكثير من الناشطات، اللائى كنَّ فى سن صغيرة فى عهد عبد الناصر بما لا يسمح لهم بتذكر الكثير، صورةً واضحة لعبد الناصر، وهن يربطن بينه وبين التقدم، والتنمية دون الاستعانة بمساعدة أجنبية، والعلمانية، وقد امتدحت سمية م. ، وهى عضوة شابة فى جمعية المرأة الجديدة، عبد الناصر، لسياساته تجاه الإخوان المسلمين:

أعتقد أنَّ أحداً لم يحارب الإخوان المسلمين مثلما فعل عبد الناصر، كما لم يعرف أحد غيره كيف يلحق بهم الهزيمة؛ فقد قابل منطقهم بمنطق علمانى على نحو مستقل، بينما نجد الآن أنَّ الحكومة تشاركهم الأرض التى يقفون عليها ويحاربون بأسلحتهم نفسها،(*) وهذا يمنح الجماعات الإسلامية تفوقًا مباشراً.

وبينما لم يظهر النشاط النسائى المستقل مرة أخرى إلا بحلول بداية السبعينات، مرتبطًا ببدايات عهد السادات، متزامنًا مع نشأة سياسات الانفتاح الاقتصادى وتزايد ظهور الحركات الإسلامية، فإنَّ هذا الجيل الجديد من الناشطات اكتسب فى واقع الأمر خبرة فكرية واجتماعية ومهنية فى عهد عبد الناصر.

السادات والانفتاح

خطا عبد الناصر خطوات أبعد ممن وضعوا المشروع التقدمى، سواء أكانوا من مؤيدى الاتجاه النسائى أم من اليساريين؛ فالكثير مما طالبوا به وجد طريقه إلى الإطار الناصرى، وقد كان من المفهوم أنَّ كافة أشكال التعبير السياسى ينبغى أن تتم فى إطـــار الدولة، وقد أدى ذلك إلى إخراس المعارضة، وقد شعر الناس أنَّ الأمر له

(*) هذه أفكار المؤلفة ، وننقلها كما هى احتراماً لحق الاختلاف – التحرير .

ما يبرره بسبب المشروع القومى والحرب، ومع مجىء السادات بدأت الهوّة الكبيرة تتضح فى أكثر من مجال، فعندما رأى الناس أنَّ لا أمل لهم فى المشروع القومى، والاقتصادى، والاجتماعى، انهارت الوحدة الظاهرية. ورأى الناس فراغًا سياسيًا. وبظهور موجة سياسية، بدأ الناس ينظرون إلى الماضى لعشرين عامًا خلت على الأقل، وبدأوا يتساءلون: كيف تبدأ تنظيمًا خاصًا بك؟ وهذه هى المشكلة الرئيسية للمصريين حتى يومنا هذا. (راندا س)

وقد تضاءل دور الدولة فى عهد السادات كوسيط اجتماعى واقتصادى، وذلك بانسحابها من سياسات المساواة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، وبعدم مركزية القرارات الاقتصادية، وبزيادة مشاركة القطاع الخاص. ولم يقتصر الأمر على التخلى عن الكثير من التزامات عبد الناصر الرسمية بالمساواة بين الجنسين، بل تعدى الأمر ذلك، وتسببت سياسات الانفتاح[١٦] فى زيادة الهوة ما بين الأغنياء والفقراء. غير أنَّه من ناحية أخرى تحقق فى عهد السادات تعديل قوانين الأحوال الشخصية ليقف بجانب حقوق المرأة. وقد حمل الوعد المبدئى لحكم السادات انفتاحًا يجذب الاستثمار العربى والأجنبى، وقد قُدِّر للاقتصاد المحرر أن يمضى فى خط موازٍ مع تخفيف "كافة السِّمات المقيَّدة للحريات فى الاتجاهات السلطوية للناصرية"، وذلك بأن تمضى مصر فى إعادة تنظيم "الآليات الاجتماعيــة والاقتصادية التى جرى تطويرها فى عهد عبد الناصر" (Baker, 1997:132). وقد سمح السادات للقطاع الخاص أن يستثمر فى مجال الاقتصاد على أمل أن يؤدى استخدام التكنولوجيا الحديثة وزيادة التمويل إلى تحقيق انتعاش اقتصادى. غير أنَّ هذا النوع من التنمية تجاهل مشكلات عسيرة الحل مثل الفقر، والبطالة، والتناقض الكبير ما بين الأغنياء والفقراء، وعندما انطلق عشرات الآلاف من فقراء المدينة فى الشارع عام ١٩٧٧، للاحتجاج على تخفيض الدعم على الأغذية الأساسية، انضم إليهم الطلاب والعمال الذين تظاهروا ضد سياسات السادات الاقتصادية، وزيادة الاستهلاك، والتأثير الغربى. (Baker, 1980:118)

وقد تأثرت المرأة من نواحٍ مختلفة بسياسات السادات, فقد حلت نسب البطالة العالية وعدم تكافؤ الفرص فى محل العمـــل[١٧] محــل مشاركتها فى الاقتصـــاد، تلك المشاركة التى كانت جانبًا من "الاتجاه النسوى الحكومى" فى عهد عبد الناصر.

ومن ناحية أخرى، لم تقتصر هجرة العمالة، خاصة إلى دول الخليج، على توفير وضع اقتصادى أفضل للكثير من الأسر وتحسين مستوى معيشتها، وإنّما دفعت الكثير من النساء لتولى المهام التى كان الأزواج يقومون بها من قبل (Hatem, 1922:238). وبينما حصلت بعض النساء على الاستقلال الذاتى كنتيجة لهجرة أرباب الأسر من الرجال، فإنّ بعض الدراسات تشير إلى التأثيرات الاجتماعية والوجدانية السلبية للهجرة على النساء من طبقة العمال (Graham-Brown, 1981; Hatem, 1992).

وترتبط النواحى المختلفة لسياسة الانفتاح التى اتبعها السادات على المرأة بموقعها الطبقى؛ فلا شك أنّ المرأة فى الطبقتين الوسطى العليا، والعليا قد استفادت بقدر يفوق استفادة المرأة فى طبقة العمال[١٨]، وقد أحدثت سياسة الانفتاح أثراً حاداً فى اتجاهين فى الوقت نفسه: فقد فتحت الباب لقلة ممن يحتلون مواقع متميزة للإثراء الفاحش، والفساد من أوسع الأبواب، والنزعة الاستهلاكية الجشعة. ومن ناحية أخرى، عانى الشعب من النتائج الضمنية الأعم للانفتاح من تضخم عالٍ، ونقص مزمن فى السلع الأساسية والسكن، وتناقص فرص العمل، وسوء أحوال العمل، وقد زاد من حدة الأمر تخفيض الدولة لاستثماراتها فى الخدمات العامة وإيجاد الوظائف.

وقد تزامنت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى تسبب الانفتاح فى إيجادها مع التباعد عن الاتحاد السوفيتى والتقارب مع الولايات المتحدة، وقد تضمن التحالف الوثيق مع الولايات المتحدة على وجه الخصوص ومع "الغرب" عامة التنسيق مع منظمات دولية تقدم "مُثُلاً رأسمالية" كصندوق النقد الدولى، والبنك الدولى (Ayubi, 1991:299). وهناك ناشطات ينتمين إلى الجيل الأكبر سناً والطبقات العليا فى المجتمع ينظرن بأسى إلى "الأيام الأفضل":

فى عهد السادات، كانت مصر أكثر حداثة عنها الآن. لقد كانت النساء يرتدين المينى جوب، والملابس الزاهية، وكنت أنا نفسى أرتدى هذه الثياب. وفى ذلك الوقت كانت هناك ثلاث فتيات فى جامعة القاهرة يرتدين الحجاب. وكن موضع حديث الجميع، وكن لا يفترقن أبدا، وكن نسميهن المتزمتات والمتخلفات. (منال أ.)

وقد كانت أغلب الناشطات اللائى أجريت معهن مقابلات، وخاصة هؤلاء اللائى شاركن فى الحركة الطلابية فى السبعينيات، مع ذلك يعبرن عن نقد عنيف لسياسات

السادات الاقتصادية والخارجية، وترى الكثيرات أنَّ كامب دافيد وما تلاها من معاهدة للسلام مع إسرائيل هي "خيانة عظمى" ارتكبها السادات، و"نهاية لشرعية وضع مصر كزعيمة للعالم العربي"، ويتصل وجه آخر من أوجه النقد اللاذع بمناورة السادات مع الدوائر الإسلامية، وهناك اقتناع عام، وخاصة ما بين النساء اللائي ينتمين لحزب التجمع الاشتراكي، بأنَّ تحالف السادات والولايات المتحدة تسبب في قيام حركة الإسلاميين:

أعتقد أنَّ الكثير من الجماعات الإسلامية تلقت تسليحها وتدريبها على أيدي أنور السادات، وجرى تمويلها من قِبَل المخابرات الأمريكية من أجل محاربة الشيوعيين والناصريين. ويشبه ذلك ما يمكن أن تقوم به إسرائيل من مساعدة في تمويل حماس وإنشائها حتى يتسنى لها مقاطعة فكرة الاستقلال الفلسطيني. إنَّ الدور الأمريكي في دعم الحركات الإسلامية ليس إشاعة، إنَّه حقيقة، وكلما تناقشت في هذا الأمر مع بعض الأمريكيين، فإنَّهم يقولون إنَّهم يودون أن يقيموا اتصالات مع كافة القوى القائمة. (هدى ك.)

ونقلاً عن الكتابات حول هذا الموضوع، فإنَّ تزايد الإحساس بالاغتراب، الناتج عن موجة استيراد الأفكار الجديدة والسلع الاستهلاكية، وما نتج عنها من مساواة الانفتاح بالانحلال (التفسخ الاجتماعي)، وقد جاء ذكر هذه التأثيرات فضلاً عن التناقضات البعيدة لانعدام المساواة الاجتماعية التي نتجت عن الانفتاح في كثير من الأحيان بوصفها عوامل مهمة لما تلاها من مد إسلامي في السبعينات (El-Guindy, 1981; Hatem, 1992)[١٩]، وفي بدئ الأمر، تعاون نظام السادات مع الإسلاميين مستخدمًا لغة الدين لكسب المساندة والشرعية، وكذلك لاتخاذ موقف من اليساريين والناصريين.[٢٠] ومع ذلك، ففي عام ١٩٧٧، بدأ الإسلاميون في التحدي الصريح لسلطة الدولة باغتيالهم وزير الأوقاف الدكتور حسن الذهبي، وقد أدت السياسة التي اتبعها السادات لاستخدام الجماعات الإسلامية لتحقيق أغراضه في إضعاف القوى اليسارية الشعبية إلى صحوة إسلامية متزايدة جذبت إليها أيضًا المرأة ضمن من جذبت.

وفي فترة لاحقة، وتحت تأثير زوجة الرئيس، جيهان السادات، تم اقتراح تعديلات على قانون الأحوال الشخصية (وهي القوانين التي تحدد علاقات الزواج، والطلاق،

وحضانة الأطفال، ... إلخ). وقد أطلقت هذه التعديلات استراتيجية من فرعين لتحطيم قوة الإسلاميين وشرعيتهم، ولتحديد خطوط البرنامج الاجتماعي للدولة في تميزه عن برنامج الإسلاميين ليأخذ شكل التعبئة الداخلية والدولية ضدهم. فمن الناحية الداخلية، توقعت الدولة أنَّ التعديلات ستشجع نمو تحالف علماني من الرجال والنساء؛ وعلى الصعيد الدولي، كانت الدولة تأمل أن تستخدم هذا القانون بوصفه إحدى وسائل العلاقات العامة لتحسين صورتها، الأمر الذي يشكل خطوة نحو كسب المزيد من المساندة السياسية والاقتصادية، خاصة من الولايات المتحدة (Hatem, 1992:242).

وقد منح قانون الأحوال الشخصية لعام ٩٧٩١، والذي أُطلِق عليه "قانون جيهان"، المرأة حقوقًا قانونية في ما يتصل بالزواج، وتعدد الزوجات، والطلاق، وحضانة الأطفال، وقد صدر بقرار جمهوري جنبًا إلى جنب مع قانون آخر أدخل تعديلات على تمثيل المرأة في البرلمان. وقد لعبت جيهان السادات، زوجة الرئيس أنور السادات، دورًا أساسيًا في إصدار قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩، وهو القانون الذي أكد ضمن أمور أخرى حق المرأة في الطلاق، ومنحها الحق في السفر دون الحاجة للحصول على إذن زوجها، ورفع سن الزواج من ستة عشر عاماً إلى ثمانية عشر عاماً. وقد أثار القرار الجمهوري صراعات بين النساء اللائي ينتمين لاتجاهات سياسية مختلفة، ووضعهن في موقف صعب في مواجهة هذا القانون التقدمي، وقد كان واضحًا أنَّ إطلاق "قانون جيهان" على قانون الأحوال الشخصية المعدَّل قد أسقط الشرعية عنه، وذلك بالإشارة إلى الأسلوب السلطوي والشخصي الذي صدر من خلاله. ومع ذلك، فإنَّ الناشطة سهام ب. تتذكر ما يلي: "لم يرغب أحد منا في إلغاء هذا القانون؛ فقد فضلَّنا جميعًا أن تتم التغيرات بأسلوب ديموقراطي، غير أنَّ القانون كان إنجازًا عظيمًا إذا ما نظرنا إليه في سياق حركة الدولة في ذلك الوقت"، وقد اعترضت سيدة أخرى على ربط اسم السادات بقانون تقدمي:

لقد كان قانون جيهان عنصراً بالغ الصغر في نظام السادات؛ فعندما نتحدث عن السادات، فإنَّنا نتحدث عن سياسة عامة. وإنِّي أرى أنَّ السادات مسئول عن نمو الاتجاه الإسلامي؛ فقد سلَّحهم ودربَّهم، وانتهى الأمر بأن قتلوه. ولقد كانت السياسة العامة في عهد السادات تقف ضد احتمال تحرير المرأة. ومن ناحية أخرى، استطاعت

مدام جيهـان أن تصـــدر قانون الأحــوال الشخصيـة. لقد كان قانونًا جيدًا غير أنَّه لم يستمر؛ فقد تبدل، وما يهم هو: هل كانت المنظمات مسموح بها فى عهد السادات ؟ ويجب أن نقر بأهمية الحركة الطلابية ضد السادات. ولا يرجع الفضل بتاتًا للسادات لقيام أى منظمات.

ولم تتوافر للمرأة أساسًا منظمات مستقلة تمثلها، وكنَّ معتمدات على ما للنظام مـن حاجات خاصـة. وقـد كان بداية العقـد الذى أعلنته الأمم المتحدة للمرأة فى عام ١٩٧٥ سببًا دعا النظام الذى كان يسعى لتقوية روابطه مع حلفائه الجدد، وخاصة الولايات المتحدة، لتشجيع قضايا النوع وعلى الرغم من القوانين التقدمية لعام ١٩٧٩، فإنَّ الدولة لم يتوافر لهـا برنامج شامل يضمن حقـوق المرأة ولم تشجع النشـاط النسوى المستقل.

النشاط النسائى فى فترة ما بعد الانفتاح والحالة الراهنة فى عهد مبارك

أدت المواجهة المتزايدة مع الإسلاميين حول تنفيذ الشريعة إلى الضغط على نظام مبارك كى يشرِّع وينفذ قوانين وسياسات أكثر رجعية تجاه المرأة،(*) وأن يقلل من دعمه لتمثيل المرأة سياسيًا. وبينما تستمر القوى الإسلامية فى تكوين دائرة قوية داخل الدولة المصرية[٢١]؛ فقد تزايدت المطالبة بالتزام الحكومة المصرية باتفاقيات الأمم المتحدة فيما يتصل بحقوق المرأة، ويفرض الاعتماد الاقتصادى على الولايات المتحدة، والمنظمات الدولية المانحة (صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى) على النظام القائم أن يظهر بصورة الملتزم بقيم الديموقراطية وأخلاقياتها، وبحقوق الإنسان وحقوق المرأة، كما يدعو لها "المحسنين" الماليين والسياسيين لمصر.

وهناك العديد من المحللين السياسيين الذين يؤكدون أنَّ الرئيس مبارك انتقل إليه إرث معقد من عهدى عبد الناصر والسادات **(Ayubi, 1991; Baker, 1990; McDermott, 1988)**. وقد اتَّسم النظام بالغموض وتوجيه رسائل متناقضة فى صراعه مع قوى منافسة داخل مصر المعاصرة، فضلاً عن صراعه مع إرث الماضى.

(*) هذا كلام مخالف للحقيقة والواقع على نحو ما، يلمسه أى مشاهد محايد – التحرير .

وقد اتسمت الأعوام الأولى من حكم مبارك بالبحث عن الاستقرار وتوحيد القوى. وفى عام ١٩٨٥، جرى تعديل قانون الأحوال الشخصية الذى كان محل جدل يتصل بشرعية الدولة ،وذلك نتيجة للمعارضة القوية من الإسلاميين الذين رأوا أنَّه غير إسلامى، ويُسقط القانون المعدَّل الكثير من الحقوق التى حصلت عليها المرأة فى القانون السابق عليه (Bibars, 1987). وقد استخدمت جماعة ضغط نسائية مؤتمر نيروبى عام ١٩٨٥، الذى انتهى معه عقد المرأة، للاحتجاج والضغط على الحكومة لإعادة صياغة القانون، وقد صدر قانون جديد بعد شهرين من إلغاء قانون عام ١٩٧٩، (قبيل انعقاد مؤتمر نيروبى) أعاد بعض مزايا القانون القديم.

وقد ارتبطت عودة النشاط النسائى فى الأساس بالمعركة المستمرة حول قانون الأحوال الشخصية وتناول قضايا محرَّمة مثل منع الحمل وختان الإناث (Ahmed, 19922:214). ومع ذلك، ففى عام ١٩٨٥، أثناء المناقشة القومية لقانون الأحوال الشخصية، أصبحت الخلافات داخل الحركة أكثر وضوحًا؛ فبينما دافعت نوال السعداوى عن القانون وأدارت حملة للحفاظ عليه، رأى الاتحاد النسائى التقدمى (الذى ينتسب لحزب التجمع اليسارى) أنَّه يجب إلغاء القانون؛ لأنَّ السادات أصدره على نحو غير دستورى. وفى هذه المناظرة وجدت السيدات اليساريات اللائى عارضن سياسات السادات فى مجالى الانفتاح والتقارب مع إسرائيل أنفسهن يقمن حججهن على الأسس نفسها التى يستخدمها الإسلاميون وشيوخ الأزهر الذين أثارت تعديلات قانون الأحوال الشخصية غضبهم، وقد أظهرت المناظرة بوضوح كبير "استغلال" قضايا المرأة وإخضاعها لمسائل سياسية أكثر عمومية؛ فلم يكن الأمر متصلاً بالمادة الفعلية للقضية، وإنَّما كان معارضة مشتركة لسياسات السادات العامة.

ويعكس هذا الحدث أيضًا تعدد اتجاهات النساء اللائى يمثلن عقائد وإيديولوجيات سياسية مختلفة والخلافات فيما بينهن، وكذلك اختلاف تفسيراتهن للمحتوى الفعلى لقضايا المرأة، وأسلوب الدعوة لحقوق المرأة. ومع ذلك، فلم يقتصر الأمر على إظهار الناشطات فى انقسام مشابه لانقسام الرجال إيديولوجيًا وسياسيًا، بل تعداه لإظهار الفجوات القائمة بين التيارات المختلفة للحركة النسائية.

ويمثل قيام تحالف طارئ في حد ذاته، بمناسبة تحدى الوضع الدستورى لقانون الأحوال الشخصية عام ١٩٨٥، خروجًا على الخطاب الوطنى السائد والخطاب الليبرالى التحديثى داخل مصر؛ فقد ركز هذان الخطابان على حقوق المرأة فى المجال العام وحده كجانب من "عملية إيجاد مجتمعات حديثة جديدة" (Hatem, 1993:42). ومع ذلك فإنّ التصورات السائدة لحقوق المرأة ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالخطاب الحداثى للمصلحين الأوائل مثل قاسم أمين، وخطاب التنمية الأحدث. وترى ميرفت حاتم أنّ هذه الخطابات تقبل "المجال العام للمرأة؛ حيث يتوقع منها أن تواصل أنشطتها العامة مثل التعليم، والعمل، وشىء من المشاركة السياسية، خاصة حق الانتخاب" (ibid.: 40). أما حقوق المرأة فى إطار الأسرة الـ "خاص" فلا يجرى تجاهلها فحسب، بل تُعتبر خارج نطاق الكفاح المشروع لقضية المرأة، وقد بدأت جهات متعددة فى فترة ما بعد الانفتاح تتحدى هذه المسلَّمات السابقة عن حقوق المرأة، على الرغم من أنَّها ما زالت تمثل التفسير الأكثر شيوعًا لحقوق المرأة.

وتُعد نوال السعداوى واحدة من أوائل السيدات وأكثرهن عزمًا فى تحدى خطابات الحداثة – الوطنية عن المرأة. وقد حصلت مثلها مثل سيدات أُخريات من عصرها على "خبرات تكوينية" هامة، بوصفها طالبة طب أولاً، ثم كطبيبة أثناء حكم عبد الناصر، ويشير نشاطها وكتاباتها إلى ارتباط الموقف الغامض من الإمبريالية والاتجاه الأبوى المحلى. وبعد إصدارها لكتابها "المرأة والجنس" (١٩٧١)، رسَّخت من موقفها كناشطة شجاعة وبارزة تدافع عن حقوق المرأة، وتتذكر بعض السيدات اللائى أجريت معهن مقابلات الضجة التى أثارها كتاب نوال السعداوى ومحاضراتها. وقد شعرت كثيرات أنَّها ضحية لازدواجية المعايير فى المجتمع، وقد عبرت عزة ل. عن ذلك بقولها:

كنت أستمع إلى محاضراتها فى نقابة الأطباء كل أسبوعين إلى أن طردوها. هل تتخيلى أنَّهم طردوها لأنَّها تكتب كتابًا علميًا عن العذرية وختان الإناث، وكان عنوان الكتاب المرأة والجنس. لقد كانت تحاول إنقاذ النساء الساذجات والجاهلات. لقد كان كتابًا طبيًا وعلميًا. واليوم ترى حولك كل هذه الكتب عن الجنس، وقد صُدِّمت بالفعل منذ عدة أيام، فقد كنت أتجول فى وسط البلد، عند "الأمريكين" فى عماد الدين. وهناك

أمـام المقـهى كـان هناك من يبـيع كـتب جنس مـصـوَّرة، ولا أحـد يهـتم بما يحـدث. الإسلاميون لا يقومون بشيء، غير أنّهم هددوا نوال لأنَّها تحاول تمكين النساء.

وتهـاجم نوال السـعداوى فى كتـابهـا الذى أثار الجـدل – وكـذلك فى رواياتهـا – التحكم الأبوى فى الشعور الجنسى للمرأة، وقد جعلت من بعض الموضوعات المحرَّمة مثل ختان الإناث، والاعتداء والاستغلال الجنسيين قضايا عامة، وبادرت بإيجاد اتجاه نسائى يختلف عن ما سبقه من اتجاهات، وبينما تتباعد معظم الناشطات عن نوال السعداوى فى أيامنا هذه، إمَّا لأنهن يرينها تسرف فى الاتجاه إلى "الغرب"، أو "النخبوية"، أو "السلطوية"، فهناك القليلات اللائى لم يظهرن اعترافهن بشجاعتها، وتأثيرها على عدة أجيال، ودورها الرائد، وقد جاء تعليق سيدات ينتمين إلى أجيال مختلفة كما يلى : "كلنا نقرأ لنوال السعداوى" أو "إنَّ ما تكتبه على رأس قوائم قراءاتنا ومحاضراتنا".

وإلى جانب توسيع أفق الرؤية من المستوى الوطنى إلى مستوى إقليمى يعلوه، ساندت نوال السعداوى جماعة أخرى من الناشطات فى كفاحهن[٢٢]؛ فقد تأسست جماعة بنت الأرض فى المنصورة فى الدلتا المصرية، وتكوَّنت من عدد من السيدات الشابات اللائى شاركن فى مظاهرات ضد الغزو الإسرائيلى للبنان (١٩٨٢). وبينما تفرقت حركة التضامن الواسعة بعد فترة من الحملات ضد العدوان الإسرائيلى وجمع الأموال لضحايا ذلك العدوان، استمرت عضوات لجنة السيدات فى اجتماعاتهن، ونقلن بؤرة الاهتمام إلى قضايا المرأة، مثل توعية الفتيات المراهقات، وتعليم القراءة والكتابة، والتوعية القانونية، وحقوق المرأة فى الإسلام، إلخ...

وقد أصبح من الواضح من خلال مقابلاتى أنَّه على الرغم من الشعور بالعرفان بالجميل الذى عبرت عنه بعض السيدات اللائى ساندتهن نوال السعداوى، فإنَّ هناك إحساس بصعوبة العمل معها على أساس من روح الفريق. والصدام ما بين الأسلوب السلطوى والأسلوب الهرمى فى اتخاذ القرار من ناحية والتطلعات الديموقراطية من ناحية أخرى لا يقتصر على نوال السعداوى وعلاقتها بالناشطات الأصغر سنًا، بل إنَّه يميز العلاقة بين الكثير من الشخصيات الأكبر سنًا اللائى يتميزن بجاذبية شخصية والجيل الجديد.

وبصفة عامة، فإنِّي وجدت أنَّ الجيل الأصغر سنًا يتجه لإظهار قدر أقل من التقدير لدور نوال السعداوى وإسهاماتها مقارنة بالناشطات الأكبر سنًا. ومع ذلك، فإنَّ ردود الأفعال السلبية المنتشرة التى ارتبطت باسم نوال السعداوى لم تلبث – فى كثير من الأحيان – أن فقدت الأساس القائمة عليه عند استفسارى عن الصلة الفعلية إما بأعمالها أو بشخصها، فغالبًا كان "ما سمعنا عنها" هو الرد الذى يبرر – فى كثير من الأحيان – الآراء المعادية لها. وفيما يلى أحد الأمثلة :

لقد قرأت لنوال السعداوى، غير أنَّ ما قرأته قليل؛ فلم أقرأ إلا تحليلها الاجتماعى للعصر الجاهلى، وأنا لا أحبها، ولا أوافق على كل ما تفعله، هى تتسم بصراحة زائدة تنقلب ضدها. وإنّى أكره هذه العدوانية، وهى لا تتحدث إلا عن الجانب الجنسى، وإنِّى أشعر أنَّ فى ذلك سطحية كبيرة. ولم أقرأ أياً من رواياتها. (نيفين هـ.)

وقد كان عدم توافر المعرفة بين الناشطات الأصغر سنًا بنوال السعداوى أمرًا ملحوظًا للغاية أثناء بحثى. ففى خلال الشهور الأخيرة من عملى الميدانى، عادت نوال السعداوى إلى مصر بعد عامين من الإقامة والتدريس بالولايات المتحدة، وقد قدمت نوال السعداوى التفسير التالى لعدم معرفة الجيل الأصغر بها ولشيوع الأفكار الخاطئة حول كتاباتها: "لقد فُرض الحظر على عملى خلال الستينيات والسبعينيات، على الرغم من أنَّ كتبى لا تزال موجودة، وقد تعرضت للحظر أيضًا فى عهدى السادات ومبارك. وقد كنت بالمنفى، ولم يكن لى وجود إعلامى فى مصر، وهناك الكثير من الشابات اللائى لم يقرأن أعمالى قط".

وقد عبرت نوال السعداوى عن غضبها وخيبة أملها أمامى فى مناسبات عديدة، وبينما اتجه بعض من غضبها ضد الحكومة والإسلاميين، وهم من تسببوا فى منفاها الاختيارى، فقد تحدثت كثيرًا عن الحركة النسائية الحالية:

نحن نرفض من سبقنا ونبدأ من الصفر؛ فلا يوجد تواصل، ولذلك فلا يوجد لدينا تاريخ. إنَّ الحركة الوطنية لها تاريخ. ولا بد للتاريخ أن يُعرف، فلا بد من وجود صرح. والكل يتحدث عن هدى شعراوى، غير أنَّهم يخشون ذكر أى شخص آخر، وقد كانت محافظة وموالية للنظام، وكانت بورجوازية للغاية، وهؤلاء هن السيدات اللائى يحترمهن

النظام، ولا يوجد لدينا سوى التاريخ الرسمي؛ فلا يوجد تاريخ غير حكومى للمرأة، ومعظم ما كتبت كتبته بالعربية، غير أنّنى لا أُذكر بالاسم إلا إذا سافرت للخارج، فعندما يتحدثون عن "رائدات" الحركة النسوية، فإنّ اسمى يُذكر. وتعكس تجربة السعداوى نقلة تعبِّر عن شعور الجيل الأقدم من الناشطات، اللائى كافحن منذ البداية لحصول المرأة على حقوقها فى إطار من الاتجاه الوطنى والنضال ضد الإمبريالية، بأنّ الجيل الأصغر من الناشطات المهنيات قد أبعدنهن عن الساحة.ويتوازى شعورهن بالإبعاد مع تجربة الكثير من الناشطات الغربيات الأكثر راديكالية، واللائى لا يجدن أنفسهن فى التيارات النسوية الأحدث. وفى مصر تزامنت نقلة الأجيال مع التحوّل الجذرى للبنية المؤسساتية التى قامت الحركة النسائية فى إطارها؛ فعندما بدأت نوال السعداوى نشاطها مع جمعية تضامن المرأة العربية فى الثمانينيات، كان تنظيمها ذلك واحداً من أولى الجمعيات التى تدعو لحقوق المرأة التى ظهرت على الساحة. وفى الوقت نفسه، نشأت مجموعة من المنظمات المستقلة على هيئة جمعيات ومؤسسات وأعلنت عن برامجها المختلفة، وبعض هذه المنظمات تدافع عن قضية المرأة، بينما يشكل بعضها الآخر كيانات لا سياسية للخدمات، ويرتبط المستوى المرتفع لتخصص النشاط النسائى بالبرامج التى تتأثر باتجاهات المانحين الذين يوجهون عملية التعبئة من خارج حدود مصر. ومع ذلك، فليس من العدل أن نقصر تعريف نشاط الجيل الأحدث على تأثير المانحين الأجانب وبرامجهم. كما تشارك الناشطات الأكبر سنًا، بمن فيهن نوال السعداوى فى العمل الشاق للحصول على التمويل والموارد.

وقد كانت الأسباب التى دعت وزارة الشئون الاجتماعية لحظر نشاط جمعية تضامن المرأة العربية موضع الكثير من الجدل. وتتذكر منى حلمى، وهى ابنة نوال السعداوى، الاتهامات التى وُجِّهت ضد الجمعية بوصفها عنصراً استمر طوال وجود المنظمة: "لقد اتهمنا بالتفرقة ما بين الرجال والنساء، وبعدم الاهتمام بالقضية الوطنية والوضع الطبقى، وإنّنا لا نهتم سوى بالجانب الأبوى، كما اتهمنا بالتأثر بالغرب. وقد اتهمونا بأنّنا إسلاميون، كما اتهمنا بالخروج على الآداب العامة، والفساد الأخلاقى، والتغريب. وقد اتخذ اليساريون والإسلاميون مواقف ضدنا، وقد اتهمونا بعكس ما كنا ندعو إليه فى ندواتنا وكتاباتنا".

وقد كان هناك من يرى أنَّ الاتجاه النسائى لجمعية تضامن المرأة العربية "شديد الوضوح ويميل للمواجهة، وينتقد المواقف الإسلامية عن النوع بصراحة لا حد لها" (Badran, 1993:142). وترى كثير من السيدات اللائى أجريت معهن مقابلات، حتى هؤلاء اللائى اعترضن على حظر الجمعية، أنَّ الأمر لا صلة له بمحتوى ندوات نوال السعداوى، وكتاباتها، وكلماتها، وإنَّما كان الشكل الفعلى للجمعية هو الذى جعل منها هدفًا سهلاً، وتشير بعض الناشطات إلى نقص مهارات نوال السعداوى الإدارية والتنظيمية، الأمر الذى تسبب فى أن يؤخذ هذا النقص ضدها عندما شعرت الحكومة بالتهديد الذى يحمله خطابها.

ومع ذلك، فإنَّ الكثير ممن انتقدوا نوال السعداوى ومنظمتها اختلفوا حول أسلوب حل الجمعية، الأمر الذى أشعل الجدل المستمر حول القانون رقم ٢٣، وأدى إلى تكوين تحالف أُطلق عليه: "لجنة تغيير قانون الجمعيات" (D. Sullivan, 1994:35)[٢٣].

وتستمر بعض القوانين، وخاصة قانون الجمعيات رقم ٢٣، الذى صدر فى عهد عبد الناصر أول الأمر، منظِّمةً لتأسيس الجماعات التطوعية، والجمعيات، والمنظمات تحت إشراف وزارة الشئون الاجتماعية، وتلزم هذه القوانين الناشطات بالعمل إمَّا كجماعات غير رسمية أو كمنظمات يجرى تسجيلها رسميًا وتخضع لرقابة وزارة الشئون الاجتماعية.

ويختلف مستوى الرقابة وفقاً للمناخ السياسى؛ إذ تفرض الساحة الدولية قيوداً على تأثير سلطة الدولة على مؤسسات المجتمع المدنى التى تمارس نشاطها من خلال رقابة وزارة الشئون الاجتماعية، وعلى العشوائية الظاهرية التى يُسمح للمؤسسات للعمل على أساسها، وقد أصبح تأثير المجتمع الدولى أكثر ضغطاً خلال التحضير لمؤتمر الأمم المتحدة الدولى للسكان والتنمية فى القاهرة (سبتمبر ١٩٩٤) ومنتدى المرأة الدولى فى بكين (سبتمبر ١٩٩٥) . وقد شهدت الجمعيات الأهلية المصرية فى العام السابق على انعقاد مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية تخفيفًا للتوتر فى علاقاتها بالحكومة، وذلك باعتراف الحكومة ودعمها للجنة وطنية من الجمعيات الأهلية لحضور ذلك المؤتمر، وقد انعكس الغموض المستمر لنظام مبارك تجاه حقوق المرأة فى اشتعال الجدل المستمر حول قانون ٢٣ خلال التحضير لمنتدى بكين.[٢٤]

وقد قررت الحكومة المصرية فى عام ١٩٩٨ فى إطار من الضغوط المتزايدة للجمعيات الأهلية داخل مصر فضلاً عن المنظمات الدولية المانحة بالخارج اقتراح تغييرات على القانون موضع الجدل. ومع ذلك، فكما يشير بحث عن موقف الجمعيات الأهلية المصرية تجاه مسودة قانون الجمعيات رقم ٣٢، فإنَّ التعديلات المقترحة لم تستهدف سوى "إحكام رقابة الحكومة على المنظمات غير الحكومية، وذلك بسد الثغرات الموجودة فى القانون رقم ٣٢ لعام ١٩٦٤، وامتداد القانون ليشمل ويخنق كافة أشكال العمل المدنى"(٢٥).

وقد أطلق التأثير المتزايد للوكالات والأجهزة الدولية جدلاً حامى الوطيس حول الروابط الخارجية للمنظمات التى كانت تتمتع سابقًا بالاستقلال. وفى الاستعراض الذى ورد فى المقدمة لهذا الكتاب، رأينا أنَّ "العمل الجماعى الموجه" "ينطبق على تلك الحالات التى تأتى فيها المبادرة والسلطة من الخارج وتعلو على النشاط الجماعى نفسه" (Molyneux, 1988:229). وبينما يتسع المجال بدون شك للمفاوضات حول الأهداف والوسائل، فمن الواضح أنَّ الحركة النسوية الدولية، وكذلك برامج الوكالات المانحة تؤثر بالفعل على الحركة المعاصرة فى مصر وتوجهها جزئيًا. وتأخذ هذه العلاقة أشكالاً متعددة وقد تكون علاقة تبادلية فى بعض الحالات. ويتمثل أحد تأثيراتها الأساسية فى إضفاء الصبغة المهنية على قطاع الرعاية الاجتماعية التطوعى فى السابق، فقد أصبح النشاط النسائى "مهنة" فى مصر المعاصرة، حيث ظهر مجال جديد للتوظّف داخل الإطار الأوسع لحركة الجمعيات الأهلية. ولسوء الحظ، فإنَّ المهنية تتضمن التنافس على فرص العمل ، وإمكانات التمويل، ومنح السفر فى أغلب الأحيان ، وهى أمور تؤدى بدورها إلى الحقد والغيرة.

كما تركت الساحة الدولية وعلاقات القوى داخل الدولة أثرها على التصورات الإسلامية لحقوق المرأة. فقد تمكنت أعداد متزايدة من الناشطات الإسلاميات من رفع صوتهن داخل الخطاب الإسلامى العام وقد انتقدن وتحدين زملائهن الذكور لإساءة تفسير الإسلام.٦٢ وقد استكشف بعض الباحثين قضية الاتجاه الإسلامى وحقوق المرأة، غير أنَّنى لا أود أن أعيد ما قالوه فى هذا المقام (Badran, 199-1, 1994; El-Guindy, 1983; Karam, 1993, 1994, 1998; Zuhur, 1992) ومع ذلك، فإنِّى أود أن أعرض باختصار لبعض اتجاهات الناشطات الإسلاميات.

وتكشف الكتابات أنَّ معظم السيدات الشهيرات ظللن يحتفظن بموقف مبهم تجاه ما يشكله الدور المناسب للمرأة في تصورهن لدولة ومجتمع إسلاميين، ومنهن على سبيل المثال : زينب الغزالي، ذات الاتجاه الإسلامي البارز ومؤسسة جماعة السيدات المسلمات (١٩٣٦)، وصافيناز كاظم الكاتبة الصحفية، واليسارية السابقة التي أعلنت التزامها بالإسلام في السبعينيات؛ فبينما لم تجد زينب الغزالي ولا صافيناز كاظم تناقضاً ما بين مشاركة المرأة العامة (في التعليم والعمل) وحياتها الخاصة داخل المنزل (كأم وزوجة)، فقد ظلتا معاديتين للاتجاه النسوي (Badran, 1994:209).

وقد اتسم جيل جديد من السيدات الإسلاميات بصراحة فائقة وباتخاذ مواقف المواجهة حول رؤية الدور الذي تلعبه المرأة في دولة إسلامية، فهن يؤكدن على توافق الإسلام والمعايير التي وضعتها الأمم المتحدة لحقوق المرأة، ويشرن إلى التراث الممتد من العصر الجاهلي بوصفه مسئولاً عن التفرقة ضد المرأة (Ahmed, 1992). وعلى سبيل المثال، فإنَّ زينب رضوان، أستاذة الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة ومؤلفة كتاب "الإسلام وقضايا المرأة"، قالت لي إنَّها تود أن تنشر ما تؤمن به في مقالات بالصحف، وفي محاضرات عامة، وفي برامج التليفزيون، وفي محاضراتها بجامعة القاهرة. وهي ترى أنَّ حركة تحرير المرأة التي أطلقتها هدى شعراوي لم تتناول من القضايا سوى التعليم والحجاب، وقد فشلت في تناول حقوق المرأة ووضعها في الأسرة وهي أمور ترى زينب رضوان أن الإسلام قد حددها بوضوح.(٢٧)

وبلا شك تعَّد هبة رؤوف عزت، إحدى الشابات والناشطات الإسلاميات، الأكثر صراحة في دعوتها لانطلاقة حركة نسائية إسلامية. وتشعر هبة رؤوف عزت بتقارب مع المعتدلين من بين الإخوان المسلمين، وليس مع الاتجاهات الراديكالية، وهي تعبر بوضوح عن هدفها ألا وهو تغيير المجتمع من الداخل حتى تتحقق رؤيتها في إقامة دولة إسلامية. وقد اختارت هبة رؤوف عزت الاجتهاد، وإعادة تفسير المصادر الدينية والقيم التقليدية، وفحص التاريخ الإسلامي، وسائل لتطوير نظرية إسلامية لتحرير المرأة.

وترفض هبة رؤوف عزت إطلاق اسم ناشطة نسوية عليها؛ إذ إنَّها ترى أنَّ الاتجاه النسوي "معاد للرجل" ورافض للدين (Badran, 1994:213). غير أنَّها لا ترفض

الاتجاه النسوى رفضًا مطلقًا، بل إنَّها تعترف بأنَّ النساء لم يتمكن فى واقع الأمر من الحصول على حقوقهنَّ فى المجتمعات الإسلامية، الأمر الذى يفسر نجاح الحركات النسوية "الغربية" داخل مصر (Ibid.: 214). وتقول هبة رؤوف:

لقد اعتبر الإسلاميون دائمًا تحرير المرأة فكرة غربية، وقد منعهم ذلك من تقديم تفسيراتهم الخاصة حول مشكلات المرأة. وقد حان الوقت لانطلاق حركة جديدة لتحرير المرأة - حركة إسلامية، لا تقتصر على النساء المسلمات والمجتمعات الإسلامية، بل تتخطاهن للمرأة فى كل مكان؛ فإذا كان الإسلام دينًا عالميًا وأسلوبًا للحياة، فإنَّ هذه الحركة يجب أن يكون لها أهداف عالمية. ويجب أن تسير موازية للتحرر الاقتصادى والسياسى من السياسة الاستعمارية للنظام العالمى الرأسمالى الجديد. (MERIP, Nov./ Dec. 1994, p. 27)

ويقع البحث على "الأصالة" ورفض "الشذوذ الغربى والسلوك غير الأخلاقى" مثل قبول الشذوذ الجنسى فى بؤرة اهتمام هبة رؤوف (Karam, 1988:222). وترى عزة كرم أنَّ الإسلاميات الثلاث: هبة رؤوف، وزينب الغزالى، وصافيناز كاظم مسئولات عن استمرارية الفكر الإسلامى المنقسم "بكل ما ينتج عنه من إبعاد فكر "الآخر" ألا وهو "الغرب" (Ibid.: 231).

خاتمة

لا يمكننا تلخيص "إحياء" النشاط النسائى فى الماضى القريب فى كونه فعلاً دفاعيًا مضاداً لدعوة الإسلاميين لعودة المرأة للمنزل، حتى وإن عزز "مناخ الخوف" من الجهود الرامية لتنظيم سيدات الطبقة الوسطى العلمانيات. ومن الأهمية بمكان تأكيد أنَّ موجة النشاط المناصر للمرأة فى الماضى القريب - بالإضافة إلى التعبير عن آفاق ومطالب جديدة تتصل بقضايا مثل المشاركة السياسية للمرأة، ومساواة المرأة بالرجل فى محل العمل، والقضايا الأكثر حساسية المتعلقة بحقوق المرأة الإنجابية، والعنف ضد المرأة - قد جرت أحداثها فى سياق عالمى عابر للبلدان على نحو كبير، الأمر الذى شعرت معه الحكومة بضغط الدوائر الدولية كى تثبت التزامها بالمساواة بين الجنسين. أضف إلى ذلك، أنَّ تعبئة الموارد والأشخاص قد جرت حول المؤتمر الدولى للسكان والتنمية (سبتمبر ١٩٩٤) ومنتدى المرأة العالمى (سبتمبر ١٩٩٥).

وفى بعض الحالات بدا وكأن بعض الأشخاص قد اجتمعوا بصفة مؤقتة استجابة لإمكانات التمويل التى تقدمها البرامج الدولية، ثم تفرقوا من بعد انتهاء كلا المؤتمرين. غير أنَّ هناك بعض الشبكات التى تحافظ على توجه لمعالجة القضايا مثل حملة مكافحة ختان الإناث، وشبكة المنظمات التى تعمل فى مشروع يُطلق عليه المرأة والعنف لم تستمر فحسب، وإنَّما بدت محافظة على قوة الدفع الخاصة بها. وفى واقع الأمر فإنَّ هذه الشبكات المهتمة بقضايا متنوِّعة تمثل شكلاً تنظيميًا جديداً فى تاريخ الحركة النسائية من حيث إنَّها تقوم على روابط بين الجمعيات تحافظ فيها تلك الجمعيات على استقلالها، وإلى حد ما، تعترف بوجود الخلافات بينها، فعلى سبيل المثال يضم مشروع المرأة والعنف جماعة مستقلة للدفاع عن حقوق المرأة ، وجمعية استشارات قانونية، وجمعية دفاع عن حقوق الإنسان، ومركز لضحايا التعذيب ومنظمة أهلية للصحة.

وقد انتُقص من قدر الناشطات المصريات عبر تاريخهن من قِبَل دوائر مختلفة وذلك بوصفهن بالعميلات للغرب الاستعمارى، أو الإمبريالى، ويكمن فى جوهر بعض هذه الهجمات نقص للدور المسنَّد للمرأة المصرية. ومع ذلك، فإنَّ الكفاح لتحسين وضع المرأة وإعادة تعريف دورها لا تحتكره السيدات الغربيات وحدهن، ولا يعد الكفاح ضد الظلم الاجتماعى مجالاً يحتكره الرجال الغربيون وحدهم. فقد كان للناشطات المصريات، بغض النظر عن اختلافهن فى الاتجاهات الإيديولوجية، دور فعال فى سياقهن الثقافى والاجتماعى والسياسى. وإنِّى لأعجب دائمًا من الاستمرار فى الانتقاص من قدرهن على أساس من انتمائهن الطبقى وروابطهن بالثقافة والتعليم الغربيين، بينما لا يبدو أنَّ الناشطين من الرجال لا يتعرضون لمثل هذا القدر من التدقيق فيما يتصل بوضعهم الطبقى أو خلفيتهم الثقافية.

غير أنَّنا يجب أن نتخطى المفاهيم التى تشير على سبيل المثال إلى أنَّ "الحركة النسائية المصرية ليست نصًا فرعيًا من الاستعمار أو "الخطاب ا لغربى"، بل إنَّها خطاب مستقل اشتبك فى صراع مع النظام الأبوى المحلى، والسيطرة الاستعمارية الأبوية" (Badran, 1995:24). فلعل الوقت قد حان كى نتخلى عن الحاجة للوقوف موقف الدفاع، وأن نحرر أنفسنا من الحاجة لإضفاء الشرعية على الحركة النسائية من خلال إثبات استقلالها عن الفكر الغربى. ولا شك أنَّنا فى حاجة لمنهج جديد وبناء يفتح المجال أمام الجدل الثقافى والإيديولوجى الذى لا ينتج بالضرورة كتلة ثابتة تفرض قيودها، وإنَّما يسمح بمواقف للاختيار، والتمثل، وإعادة الصياغة، فضلاً عن الابتكار. وبدلاً من التمسك بتصورات جوهرية عن "الثقافة" و"الهوية"، فإنَّ التحليل الذى يقدمه منهج ما بعد الاستعمار، والذى يؤكد المزج والحركة والتبادل، يقدم منهجًا بناءً يفضُل دعاوى الأصالة.

وقد أصبحت إعادة تعريف أدوار النساء وتقييم أدوارهن وأوضاعهن أحد السِّمات المميزة لتاريخ مصر المعاصر، وتكشف النظرة الثاقبة لهذا التاريخ أنَّ أكثر التغيرات أهمية عند إعادة تعريف هذه الأدوار والأوضاع قد وقعت خلال تلك الفترات التى مرَّت فيها البلاد بأزمات سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية (Nelson, 1984:223-4) فثورة ١٩١٩، والحصول على الاستقلال عام ١٩٢٣، وثورة ١٩٥٢، وهزيمة ١٩٦٧،

وحرب أكتوبر ١٩٧٣، وسياسات الانفتاح عام ١٩٧٤، وتأثير الخطاب الإسلامى ونمو النشاط الإسلامى فى الثمانينيات، والأزمات الاقتصادية المستمرة وزيادة تأثير الوكالات الدولية فى التسعينيات، كلها كانت فترات انتقالية هامة فى تاريخ البلاد، فضلاً عن علامات طريق هامة للحركة النسائية.

ولا تُعَّد الدولة بعيدة عن كونها بناءً متجانسًا يتسم بالثبات فحسب، بل إنَّ علاقتها بالمنظمات النسائية تختلف باختلاف السياق، وتسير سياسات الدولة ودورها المتغير فى مواجهتها لقضايا النساء فى خط مواز للضغوط المستمرة التى تبذلها النساء على الدولة لتستجيب لمطالبهنَّ وحاجاتهن (Hatem, 1992:248). وتمثل الدولة المصرية تهديداً للمنظمات النسائية كما أنَّها تمد هذه المنظمات بالموارد. وتقدم صياغة كونل Connell الفكرية للدولة التى تجسد "النظم القائمة على النوع" وتقيمها، أداةً تحليليةً نافعة لفهم العلاقة الغامضة والمتغيرة ما بين الحركة النسائية المصرية والدولة. (Connell, 1990) وقد شاركت الدولة المصرية عبر تاريخها فى إقامة مفهوم النوع من خلال سياساتها ونصوصها القانونية، ويُعد قانون الأحوال الشخصية مثالاً على ذلك لما يظهره من دور الدولة الغامض فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين، وتستطيع الدولة أن تتحدى العلاقات القائمة بين الجنسين (بتعديل قانون الأحوال الشخصية المحافظ، ومنح النساء حقوقاً أكثر فيما يتصل بالزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال)، أو يمكنها أن تعزز من العلاقات التى تلحق الظلم بالنساء (بإلغاء القوانين المعدَّلة).

وكما أشارت مارجو بدران من قبل فإنَّه "ثبت أنَّ هناك متسعًا فى مصر للخطابات المتنافسة للدولة، والإسلاميين، والناشطات فى مجال حقوق المرأة فيما يتصل بـ"قضية المرأة"" (Badran, 1994:205). وفى التسعينيات تزايدت حاجة الدولة وأنصار الاتجاه النسائى لمتابعة النشاط الاجتماعى والسياسى الإسلامى وخطابه ومطالبه. وفى تلك الأثناء، اتجهت الجهات القائمة على نشر العولمة، وأعنى بها الدوائر الدولية لصانعى السياسات، ووكالات التنمية، والمنظمات التابعة للأمم المتحدة، هى أيضًا لتشكيل النشاط النسائى المعاصر.

الهوامش

(١) تستخدم راى Rai، مثلها فى ذلك مثل غيرها من نقاد ما بعد الاستعمار، تعبير "العالم الثالث" كمصطلح لـ" المعارضة السياسية، فضلاً عن إشارتها للتجربة التى مرت بها هذه الدول تحت الاستعمار" (Rai & Lievesley, 1996:2).

(٢) تدير الجمعيات الإسلامية التطوعية الخاصة مدارس كبرى، ومستشفيات، ومنظمات خيرية، وتقدم الجمعيات المرتبطة بالمساجد خدمات اجتماعية مثل دور الحضانة، والعيادات الطبية، والمراكز التعليمية. وقد حلَّت شبكة المؤسسات والجمعيات الإسلامية الكثيفة محل خدمات الضمان الاجتماعى التى تقدمها الدولة (Zaki, 1995:63)

(٣) لم يتوافر لدى العضوات المؤسسات المعرفة بالجمعية الخيرية التى تحمل اسم جمعية المرأة الجديدة والتى أسستها مجموعة من السيدات اللائى ينتمين للطبقتين العليا والوسطى بعد انطلاق المظاهرات الوطنية فى عام ١٩١٩ .

(٤) القنصل العام البريطانى فى مصر.

(٥) كان رفاعة الطهطاوى هو أول شيخ يصاحب أكبر بعثة دراسية أرسلها محمد على للدراسة فى فرنسا. وعلى الرغم من أنَّه أوفد بصفته إماماً وليس طالب علم، فقد أتقن الفرنسية، وقرأ بها الكثير من الكتب فى موضوعات متعددة مثل الفلسفة، والتاريخ، والجغرافيا، ويمكن تتبع تأثُير فلسفة التنوير الفرنسية فى كتاباته التالية (Hourani, 1983:65-83).

(٦) ويعد "منتدى المرأة والذاكرة" ويضم مجموعة من الباحثات فى الاتجاه النسائى استثناء من تلك الملاحظة، وتنشغل تلك المجموعة من الباحثات بإعادة تفسير التاريخ، وتتضمن قراءتهن للتاريخ النظر بعين الاعتبار لإسهامات النساء فى التنمية الفكرية والثقافية فى مصر.

(٧) اتسمت مؤسسات صحافة المرأة بالتنوع الدينى والعرفى الذى يعكس التركيبة المتنوِّعة للمجتمع المصرى والعربى. وقد عرضت صحفهنَّ وجهات نظر متعددة. وترى بارون أنَّهن "كنَّ دون ما شك واعيات بالخطاب العربى الاستعمارى، وخاصة الخطاب المتصل بالنوع، غير أنَّهن لم يتأثرن بهذا الخطاب تأثراً كاملاً" وأنَّهنَّ "عالجن قضايا تتصل بالثقافة، والهوية، والتغيير". (Baron, 1994:7-8)

(٨) تقدم كومارى جاياواردانا Kumari Jayawardena فى أخر أعماله : العبء الآخر للمرأة البيضاء: النساء الغربيات وجنوب آسيا أثناء الحكم البريطانى The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Rule (1995) زاوية جديدة ومثيرة. فهى تبحث الصراع النسوى والمعادى للإمبريالية الذى تحملته النساء الغربيات المقيمات فى جنوب آسيا أثناء الاحتلال على نحو يخلخل من الجدل حول الشرق فى مواجهة الغرب والذى يدور رحاه بين المستعمِرين والمستعمَرين سابقاً.

(٩) أسست هدى شعراوى الاتحاد النسائى المصرى فى عام ١٩٢٣، واحتوى جدول أعماله على المناداة بالحقوق السياسية للنساء، وإجراء تغييرات فى قانون الأحوال الشخصية (وخاصة فيما يتصل بوضع القيود على الطلاق وتعدد الزوجات)، وإتاحة الفرصة للفتيات للحصول على المساواة فى حق التعليم الثانوى والجامعى، وزيادة فرص العمل للنساء. وقد اتسم نشاط الاتحاد بالتفاعل الحر والصراع ما بين الاتجاه النسائى والاتجاه الوطنى.

(١٠) بدأت الخطة الموسعة للإصلاح الاجتماعى بحملة ضد الأمية بين النساء البالغات، وقد أسست "بنت النيل" مراكز فى القاهرة، والإسكندرية، وعدة مدن فى الدلتا حيث جرى تعليم النساء القراءة والكتابة، ومبادئ الصحة العامة، وإمكانات زيادة الدخل (Khater & Nelson, 1988).

(١١) نُشرت سيرة درية شفيق عندما كنت أُنهى بحثى فى القاهرة.

(١٢) اختصار اسم "الجامعة الأمريكية بالقاهرة"

(١٣) يضع القانون رقم ٣٢ قيوداً على تشكيل المنظمات التطوعية وأنشطتها (على سبيل المثال جمعيات المرأة وحقوق الإنسان) فى مجالات نشاط محددة، كما يحدد عدد الأعضاء المسموح بهم، وعدد المنظمات فى إقليم معين، وكذلك مسك دفاتر الحسابات، ونظام المحاسبة والتمويل، كما يمنح القانون رقم ٣٢ الحكومة الحق فى التدخل لإلغاء قرارات مجالس إدارات تلك المنظمات أو حتى حل تلك المجالس بأكملها، وقد كان القانون نفسه هدفًا لحملة قام بها دعاة حقوق الإنسان فى السنوات الأخيرة. وفى مايو ١٩٩٩ أصدرت الحكومة المصرية قانوناً أكثر تضييقاً على تلك المنظمات ويتسم بقدر أقل من الديموقراطية مقارنة بمشروع قانون الجمعيات الأهلية لعام ١٩٩٨، وهى القانون الذى رفضته الجمعيات الأهلية المصرية والشركات المدنية. انظر http://www.geocities.com/~/lrrc/NGO لمعرفة التفاصيل حول القانون الذى صدر مؤخراً والحملة التى قامت ضده.

(١٦) لم يقتصر تأثير الانفتاح على إعلان سياسة الخصخصة الاقتصادية والسوق المفتوح، وإنَّما امتدت نغمة حرية التجارة إلى الحكومة، والإدارات، وشئون الهجرة، والسياسة الخارجية، الخ. (Ayubi, 1991:17).

(١٧) لم يتم تعيين النساء فى كثير من الأحيان على أساس أن تكلفة وجودهن بالعمل كبيرة على أساس من مزايا الأمومة ورعاية الطفل التى وفرتها القوانين التقدمية فى الخمسينات والستينات.

(١٨) أنظر (Hatem 1992, 1994) لمراجعة وصف متعمق لتحول الدولة المصرية من عهد عبد الناصر إلى عهد السادات، والتأثيرات المختلفة لذلك على النساء.

(١٩) عادة ما ينسب التمسك بالمظاهر الدينية بين المصريين إلى هزيمة مصر أمام إسرائيل فى حرب ١٩٦٧ (Ahmed, 1992:216).

(٢٠) يُطلق مصطلح De-Nasserization (هدم الناصرية) على محاولات نظام السادات إضعاف الأجهزة والنخبة الناصرية القوية، وتشويه نظامه وذلك لكسب الشرعية.

(٢١) ومن بين مظاهر وجودها فى الحياة العامة: تأسيس مدارس ومستشفيات ومصارف وجمعيات خيرية إسلامية. وفى المجال الخاص نرى تزايد الحرص على تأدية الطقوس الدينية والتأكيد على "القيم الإسلامية" مما أثر بصفة خاصة على المرأة (Zaki, 1995).

(٢٢) إلى جانب جمعية تضامن المرأة، بدأت عدة جماعات رسمية وغير رسمية فى الظهور فى منتصف الثمانينات: على سبيل المثال: جمعية بنت الأرض، والمرأة الجديدة، وجمعية الاتصال لتعزيز وضع المرأة فى مصر، ورابطة المرأة العربية.

(٢٣) لمناقشة مفصلة للقانون رقم ٢٣، انظر ,S.E. Ibrahim (1996) و D. Sullivan (1994).

(٢٤) فضلت العديد من الجمعيات النسائية الالتفاف حول القانون رقم ٣٢ وتهديد الحل على يد وزارة الشئون الاجتماعية، فتقدمت للتسجيل للشهر العقارى بوصفها مراكز بحثية أو شركات غير ربحية، فى مقابل الجمعيات الأهلية والجمعيات التطوعية. وبذلك تمكنت من تجنب رقابة وزارة الشئون الاجتماعية والقيود التى تفرضها.

(٢٥) "دفاعًا عن استقلال الجمعيات المدنية" هو عنوان البحث الذى أعدته الجمعيات الأهلية عن مسودة قانون الجمعيات (٢٧ مايو ١٩٩٨).

(٢٦) صاغت مارجو بدران تعبير "نشاط النوع" gender activism ولوضع تصور للنشاط الذى "يتخطى الحدود الإيديولوجية للاتجاه النسائى الذى يستخدم لغة سياسية كما يتخطى الاتجاه الإسلامى"، ويشكل "استجابة المرأة التى تقرر بنفسها كيفية رسم سلوكها فى المجتمع" (Badran, 1994:202).

الفصل الثالث

الذات وتعاقب الأجيال

خبرات شكلت الناشطات المصريات :

نعم ، إنَّه أمر مؤلم أن أتحدث عن ذلك ؛ ففى كل مرة أتحدث أشعر بعد ذلك بالانهيار. وفى كل مرة أحتاج إلى استعادة توازنى. وفى كل مرة أتساءل : هل مررت بالفعل فى ذلك كله ؟ هل وقعت كل تلك الأحداث على شخصى الحاضر؟ وفى نهاية الأمر: ما الرابطة الحقيقية ما بين "أنا الآن" و"أنا" فى الماضى ؟ فـ"أنا الآن" ستروى الحكاية، وهى حكايتها. وأنا لا أحكيها لك لتستخدميها فى بحثك فحسب ، وإنَّما من أجل "أنا الآن" كذلك ؛ فـ"الأنا" يجب أن تتخلص منها تمامًا. يجب أن أحكيها الآن وأحملِّها كل اتجاهاتى المنحازة ورغباتى الخاصة. ولا أعدك بأنها حكاية موضوعية ، بل إنَّها ستكون ذاتية إلى أبعد الحدود ، وسيتعين عليك أن تتصارعى وإياها كى تحصلى على بعض النتائج المنطقية والعلمية ، وهذا هو ما يحتاجه بحثك بالفعل: المنطق، والتاريخية ، وأهم من هذين العنصرين: الموضوعية ؛ فهذه أنهار ثلاثة للثقافة المتمركزة حول الذكر. نعم، عليك أن تصارعى لأنَّ حكايتى ستكون غير منطقية، وخارجة عن حدود التاريخ والمنطق. (سامية أ)

كنت جالسة على سرير سامية أ ، وقد ضممت ساقىّ فى جلسة مستقرة، أحتسى النسكافيه الذى تعده لى كل مرة آتى لزيارتها، وأدخن سجائرها، وأقلب فى الصحف القديمة المصفوفة وجميع الكتب المتناثرة حولى فى كل مكان . وفى كثير من الأحيان كنت أنسى "الغرض" الرئيسى لزياراتى ؛ فقد نقلتنى حكايات سامية لخبراتها فى كل مرة زرتها فيها إلى عوالم أخرى : الشقة التى قضت فيها سنوات عمرها الأولى مع

أمها وأبيها ، وكذلك مع زوجة أبيها الأولى وأطفالها، ولكآبة الشقة الأخرى التى انتقلت إليها مع أمها بعد وفاة والدها، والنظرات الفاحصة والتعليقات التى تصدر عن أقاربها، والملل و اليأس اللذين انتابها فى خلال الفترة التى عاشتها فى المملكة العربية السعودية ؛ حيث كانت أمها تحاول أن تتدبر نفقات المعيشة من خلال عملها كمدرسة ، وقد كانت موهبة سامية فى رواية الحكايات ، والأسلوب الذى يتحرك به جسمها كلها، واستخدامها لصوتها، فضلًا عن محتوى حكاياتها وتفاصيلها تأسرنى تمامًا ، وفى كثير من الأحيان تركت فى نفسى الأثر ذاته الذى عبرت هى عنه: الشعور بالدهشة: "فهل من خبرت كل تلك الأمور هى فعلًا نفس الشخص الحاضر أمامى ؟"

وقد وافقت سامية ، ومعها تسع ناشطات أخريات، على تسجيل حكاياتهن بعد أن أجريت معهن عدة مقابلات ، وذلك لاستخدامها فى مشروعى البحثى ، وكما ذكرت فى المقدمة فإنَّ معاييرى لاختيار تلك السيدات بالذات من مجموع ثمانين سيدة أجريت معهن مقابلات كانت تتصل ببعض العوامل "الموضوعية" مثل الاختلافات بين الأجيال، والاتجاهات السياسية، والانتماء لتنظيمات، فضلاً عن الانتماءات الدينية. ومع ذلك، فقد كانت العوامل "الذاتية" على نفس الدرجة من الأهمية: فقد كان من الضرورى أن يحدث توافق ما بيننا، وقدر من الفضول الشخصى والاهتمام، ويجب أن يتولد هذا الشعور عند الطرفين. وقد اختارتنى الناشطات اللائى روين لى قصة حياتهن التى سجلتها بقدر ما اخترتهنَّ أنا نفسى(١).

وقد صرت أنا وسامية صديقتين خلال الفترة التى قمت بها ببحثى ، ولم تلبث أن عرفت عن حياتى بقدر ما عرفت عن حياتها. وفى بعض الأحيان، كنت أشعر بعدم الارتياح، لأننى كنت أخشى أن تفسر اهتمامى بحياتها على أنَّه مجرد فضول باحث. وقد دفعتنى هذه الخشية إلى تخفيض هذا الدور فى علاقتنا، على الرغم من أنَّ سامية بدا عليها أنَّها لم تكن لتمانع. ومع تنامى صداقتنا تزايدت صعوبة "القيام بالعمل" وتسجيل قصة حياتها. ألم تكن مناقشة رؤانا عن الاتجاه النسائى، أو حديثنا عن آخر الأخبار، أو قدر من النميمة فى بعض الأحيان، أو التشارك فى تخفيف آلامنا و "تعب قلوبنا"، ألم يكن كل ذلك أكثر إثارة ؟ ومع ذلك فكلما سجلنا جوانب من قصة حياة سامية، فإنَّها كانت تشركنى وجهاز التسجيل فى أحداث تلك الحياة ، وخلافًا للسيدات

اللائى لم أكوِّن معهن علاقة صداقة كعلاقتى بسامية، فإنَّ سامية لم تقتصر على إخبارى بمهنة أبيها وأمها، ودورهما فى تنشئتها، وتعليمها، وكيف شاركت فى النشاط السياسى عامة، وحقوق المرأة خاصة، ومستقبلها المهنى، وأسرتها، ومشاركتها فى الحركة النسائية ، بل تخطت كل ذلك لتحكى لى عن أحلامها، ومخاوفها، ومشكلاتها، وإحساسها بفقدان الأمان، واللحظات السعيدة والمؤلمة فى حياتها. وبعد شهور من اللقاء والحديث عن حياتها، قالت لى:

هل تعرفين الآن لماذا وكيف أصبحت ناشطة فى مجال الحركة النسائية ؟ إنَّ الاتجاه النسائى كان قائمًا دائمًا. كان قائمًا عندما كرهت أن يرتفع صوت لتوبيخى، وأن أُضرب ، وأن توجَّه لى اتهامات بشأن أمور لم أفعلها. لقد قلت "لا" وقتها فى مواجهة كافة الأوامر غير المنطقية ، وقلت "لا" للزواج التقليدى ، كذلك عندما صممت أن أخرج ، وعندما صحت ردًا على الصياح الموَّجه لى . لقد كان ذلك الاتجاه قائمًا جنبًا إلى جنب مع توأمه ، ألا وهو الشعور بالذنب ، وكلا الشعورين موجود الآن. غير أنَّهما توافقا ويتعايشان سلميًا ، بل إنَّهما قد أخذا زينتهما بكثير من النظريات ، والندوات ، والمؤتمرات ، والبحوث ، وورش العمل ، والمناقشات . ومع ذلك ، فالإحساس بالذنب يتقدم متنكرًا فى صورة الغضب والاكتئاب. والآن أنا أعد نفسى ناشطة علمانية متشائلة(٢) لا تشعر بعض الناشطات بالارتياح تجاهى ؛ لأننى لا ألتزم بالقواعد ، وليس فى نيتى أن ألتزم مستقبلاً .

ولكن كيف تحوَّلت سيدات أُخريات للنشاط النسائى ؟ وما الذى يتطلبه الأمر كى تشارك المرأة فى الكفاح للمطالبة بحقوق المرأة، وتستمر فى ذلك المجال على مدى فترة ممتدة من الزمن ؟ وماذا عن المسار الشخصى والسياق التاريخى ؟ وكيف تقوم العلاقات بين الناشطات ؟ وقد كانت هذه الأسئلة وأسئلة أخرى تتصل بها حاضرة فى ذهنى عند استماعى لسامية ، والسيدات التسع الأخريات اللائى أعطيننى بصبر لمحات من حياتهن ، وتتطلب حكاياتهن المعقدة ، والمؤثرة فى كثير من الأحيان ، مساحة أكبر وفهمًا أعمق مما تحتمله مساحة هذا الكتاب، غير أنَّنى أرجو أن تقدم مقتطفاتى القصيرة بعض النظرات المتعمقة لمجموعة متنوعة من الخبرات ، والدوافع ، والحوافز التى أطلقت نشاط الحركة النسائية فى مصر.

غير أنَّه يبدو أنَّ انقسامًا من نوع آخر قد تسلل إلى منهجنا من حيث لاندرى ؛ إذ يعبر تشارلز رلزليندهولم Charles Lindholm (Lindholm, 1995:805) تعبيرًا حماسيًا عن رأى مؤداه أنَّ تسليط الضوء على الحكايات الشخصية والسيَّر يعمل – فى كثير من الأحيان – ضد "أية إمكانية لإقامة نظرية أو عمل مقارن" ، وقد جاء رأيه هذا فى استعراضه لستة أعمال فى مجال "إثنوغرافيا الشرق الأوسط الجديدة " (Abu-Lughod, 1993a; Bowen & Early (eds.), 1993; Hammoudi, 1993; Messick, 1993; Munson, 1993) . ويقوم نقده بدون شك على اتجاه مقلق نجده داخل ما يسمى بدراست الشرق الأوسط : ألا وهو عدم الاستعداد للنظر فيما وراء مجالها من حيث الإقليم ، ومن حيث مجال الدراسة النظرية والمنهجية . غير أنَّ استنكار ليندهولم قد يكون قائمًا على مشاعر القلق تجاه ما أكدت عليه ليلى أبو لغد فى دراستها للمجال الخاص ، كما هو واضح فى مقالتها الشهيرة "الكتابة ضد الثقافة" (١٩٩١) ، الأمر الذى يستبعد أى أساس للتعميم والمقارنات ، ويهدف إلى إنكار وجود أى نوع من الحدود "ما بين الذات والآخر ، والاستقلال الذاتى والمشاركة ، والوحدة والتعدد ، والذكر والأنثى ، والمساواة والخضوع " (Lindholm, 1995:818) . ولا يبدو أنَّ تلك المعانى دارت بذهن ليلى أبو لغد (والكثيرات" من المتخصصات الشباب فى دراسات الشرق الأوسط "كما يشير إليهن ليندهولم) عندما اقترحت تسليط الضوء على الأفراد وخصاصيات حياتهم (1993a:27). فبدلاً من إقامة "الحجة ضد التعميم فى حد ذاته "فإنَّ منهج أبو لغد يتطلب "رفضًا لإضفاء صفة الموضوعية والمعرفة اللامحدودة على التعميمات " (Jackson (ed.) 1996;19) فالروايات الشخصية والسيرٌ ، مثلها تمامًا مثل المعلومات الإحصائية ، قد تستخدم كأدوات لمعرفة الأحداث التاريخية ، والعلميات السياسية ، والظواهر الاجتماعية ، طالما كان ذلك هو ما ينوى الباحث استخدامها فيه ، ويعد الخط الفاصل ما بين الخبرة الخاصة والجمعية خطًا يفتقر إلى التحديد الدقيق ومن الصعب رسمه ، وتقدم السياقات التاريخية ، وبعض الأحداث والخطابات السياسية ، خلفية للوعى والنشاط الفرديين ، كما أنَّها تعد المشهد لهما ، غير أنَّ الوعى والنشاط الفرديين لا يمكن أن يتأثرا سلبًا أو تحديدًا بهذه العوامل ؛ إذ لا يوجد مجموعة ثابته ومحدودة من القواعد ، بل توجد دائمًا مجموعة من الاحتمالات .

وقد تلقى الحكايات الشخصية الضوء على عهود سياسية وتاريخية بعينها، وكذلك على النظرة السائدة للعالم وأنماط الافعال ، وقد تصل هذه الحكايات إلى ذروتها حين تقدم خبرات تكتسب أهمية خاصة فى تكوين وعى الشخص وأفعاله ومشاركته السياسية. وحتى إذا ما جرت المشاركة فى هذه الحكايات ، فإنَّ تلك "الخبرات التكوينية" قد جرت معايشتها وحكايتها على المستوى الفردى وبقدر كبير من التنوّع . وقد عبَّر مايكل جاكسون تعبيراً تدقيقًا عندما استعار الصورة الواضحة التى أبدعها ماركس: "إننَّا نجبر الظروف المتجمدة على الرقص عندما نغنى لها ألحانها" (Ibid.: 1996:20)

وقد شكل الجدل ما بين الخبرات الخاصة والسياق التاريخى، أو الأحداث "الموضوعية" ، اهتمامًا مستمرًا لم يتم حسمه عند الكثير من المفكرين. وفى واقع الأمر ، يستمر الجدل ليصبح إشكالية كبرى فى العلوم الاجتماعية ، وتتراوح التنويعات على هذا الموضوع ما بين التعبير عن مواطن التوتر بين الفاعل الإنسانى والبنية 19670، وعمليات الـــ structuration(Giddnes, 1979)، والعلاقة ما بين علم الاجتماع والتاريخ (Abrams, 1982) وبين قضايا الوعى الفردى والجمعى (Marx, 1959؛ Merleau-Ponty, 1962). ولا يتسع المجال فى هذا الفصل لفحص هذا الجدل الذى اتسع نطاقه؛[٣] غير أنَّنى أود أن أنقل عن موريس ميرلو-بونتى Maurice Merleau-Ponty الذى تؤكد فلسفته الظاهراتية رؤيته للذات، وهى رؤية تتطلب تعايش وجهين للخبرة:

أن يولَد المرء فإنَّ ذلك يعنى الولادة من العالم والولادة فى العالم . والعالم قد تم تشكليه ، غير أنَّه لا ينتهى استكمال ذلك التشكيل ، ففى المقام الأول ، نحن نخضع لما يجرى علينا ، وفى مقام آخر ، فإنَّ أمامنا الفرصة لتحقيق عدد لا محدود من الاحتمالات ، ولذلك فإنَّه لا وجود مطلق للقدرية ، كما أنَّه لا وجود مطلق للاختيار الحر ؛ فأنا لست شيئًا كما أنَّنى لست وعيًا مجرداً. وواقع الأمر أنَّه حتى مبادراتنا، وحتى ما وقع عليه اختيارنا من مواقف ، يترك بصماته علينا، ما أن يرتد إلينا كحالة لا كفعل ؛ فعمومية "الدور" والموقف تساعد فى اتخاذ القرار، وعند قيام هذا التبادل ما بين الموقف والشخص الذى يعالجه، يصبح من المستحيل أن نحدد بدقة "النصيب الذى أسهم به الموقف " و"النصيب الذى أسهم به الاختيار". (Merleau-Ponty, 1962:453)

واتفاقًا مع هذا الرأى ، فإنَّ مفهوم "الذاتية" فى مقابل مفهوم "الموضوعية" يصبح خالٍ من المعنى ؛ إذ إنَّ الخبرات الفردية دائمًا ما تتراوح ما بين الإحساس الشخصى بالذاتية أو بالموضوعية. أضف إلى ذلك أنَّنا عندما نتعامل مع "الواقع"، ونندمج فى حياتنا اليومية، ونحاول أن نسيطر عليها وأن نتفاعل معها، فإنَّ أفعالنا ذاتها تغير ما يبدو أنَّه من المعطيات الطبيعية أو الاجتماعية (Schutz & Luckman, 1989:1) ، ولذلك فإنَّ السيَّر يحكيها أشخاص تقع معرفتهم الشخصية وخبراتهم بذواتهم متصلة بالآخرين فضلًا عن كونها قد خضعت فى تشكيلها للظروف العامة ، فالسيَّر الذاتية للمرأة وحكاياتها الشخصية لا تقتصر أبدًا على مجرد ماهو خاص وذاتى ؛ "فالتصنيفات والمفاهيم التى نستخدمها لتأمل أنفسنا وتقييمها تنبع من سياق ثقافى" (Patai, 1991:18). وتُنشأ بالتالى هذه العلاقة المتشابكة السياق، أو "شبكة المعانى" التى نحيا فيها ونعمل .

وفى الفقرات التالية سأقوم باستكشاف الخبرات الفردية للناشطات والسياقات الفعلية التى شكلت وعيهن ، وعلى أساس من الحكايات العشر التى سجلتها ، وعلى أساس من مقابلاتى مع أكثر من ثمانين سيدة مصرية من الناشطات، أمكننى اكتشاف عدة فترات مميَّزة تمثل مجالات مختلفة للتفاعل، وخبرات تكوينية متباينة ، وقد أثرت هذه الفترات على أنماط مشاركة هؤلاء السيدات ونظرتهن للحركة النسائية ؛ إذ تؤكد السيدات اللائى ينتمين للجيل الأكبر سنًّا من الناشطات المصريات فى مجال قضايا المرأة (وهن فى العقد الثامن والتاسع من عمرهن) على مشاركتهن المبكرة المجتمع ومشروعات الرعاية الاجتماعية فى مصر قبل قيام الثورة ، ويمثل العهد الناصرى للتحولات والخبرات الثورية فى ارتباطه بالنظام الناصرى فترةً لاحقة لحشد الجهود يليها فترة من خيبة الأمل نتيجة لهزيمة ٧٦٩١ أمام إسرائيل (المرحلة السنية: العقد السادس والسابع). وقد ذكرت كثير من السيدات اللائى التقيت بهن بعض الخبرات المرتبطة بالحركة الطلابية فى عهد السادات بوصفها خبرات على جانب كبير من الأهمية فى تطورهن الشخصى والسياسى (المرحلة السنية: العقد الخامس).وتتسم مرحلة الثمانينيات والتسعينيات بتزايد تأثير المنظمات الدولية والمنظمات المانحة، وبمشاركة الناشطات فى مشروعات تتلقى رعاية دولية، فضلاً عن الخبرات الشخصية بالظلم والاضطهاد (المرحلة السنية: العقد الثالث والرابع).

ولا شك أنَّ الأنشطة الممثلة لفترات التعبئة هذه لا تخص كل فترة على حدة، كما أنَّ هذه الفترات لا يفصل بينها خطوط محددة تحديداً قاطعًا. وسأعطى بعض الأمثلة للخبرات التكوينية التى تحمل دلالة خاصة لكل فترة من هذه الفترات ، وذلك بفحص السيَّر المختلفة . وإنَّنى لا أنوى أن أوحى بأنَّ هذه الخبرات تحدد تحديداً قاطعًا موقف المرأة تجاه الحركة النسائية ومشاركتها فيها، بل إنَّنى أنوى أن أرسم صورة عامة لبعض الاتجاهات وأشكال الالتزام التى، وإن كانت تضرب بجذورها فى تطورات تاريخية محددة، فإنَّها تمثل أيضًا اتجاهات راهنة ومصادر للتباين داخل حركة المرأة المعاصرة فى مصر .

وسأستكشف أيضًا موضوعات تتكرر فى الروايات المختلفة وتشكل الحياة اليومية والوعى السياسى لهؤلاء السيدات، وتؤثر عليهما. وفى هذا المجال سأتناول دور الآباء والأمهات ، والعلاقات مع الأزواج ، والمسئوليات تجاه الأطفال والأصدقاء ، وسأحاول أن أوَّضح أنَّه بينما يتعين على النساء أن يكافحن على جبهات متعددة فى الوقت ذاته، فإنَّ علاقتهنَّ بأقرب الناس إليهنَّ قد تمثل عقبة فى طريقهن مثلما قد تمثل مصدر قوة وتشجيع .

الرعاية الاجتماعية والنخبة فى مجال العمل العام :

ترتبط المشاركة فى الحركة النسائية بالنسبة للناشطات اللائى نشأنَّ فى العشرينات والثلاثينات ارتباطًا وثيقًا بالتزامهنَّ بالعمل فى مجال الرعاية الاجتماعية والأعمال الخيرية ، وقد تلقت الكثيرات منهن تشجيعًا من آبائهن وأمهاتهن فضلاً عن أساتذتهن لـ"مساعدة الفقراء" و "القيام بأعمال لخدمة المجتمع" و "مد يد المساعدة للغير"، وتتذكر هدى أ، وهى ناشطة أمضت فترة طويلة من حياتها فى العمل التطوعى فى مصر، والنشاط المهنى فى الأمم المتحدة، أول صيف شاركت فيه فى خدمة المجتمع:

اتصف أبى بالليبرالية فى منحه أمى الحرية الكاملة للانخراط فى خدمة المجتمع . كما كانت أمى تشارك فى الحياة السياسية ، فقد كان تمارس أنشطة فى الحركة النسائية الأولى التى التفت حول هدى شعراوى ، وقد ساندتها الأسرة كلها، فقد كانت

اثنتان من أقرب صديقاتها، وهما من بنى عمومتها أيضًا، نشطتين فى حركة هدى شعراوى ، وعندما شببت عن الطوق وبدأت أذهب إلى المدرسة فى القاهرة، وكنت قد بلغت الخامسة عشرة حينئذ، سألتنى أمى قبيل قدوم الصيف: "ماذا ستفعلين هذا الصيف ؟" وأجبتها "سأستمتع بإجازتى" ؛ فقالت لى "من الأفضل أن تنشغلى قليلاً وتقدمى المساعدة للغير". وقد ناقشت الأمر مع صديقات لى وبدأنا نفكر: "لماذا لا نخصص وقت الصيف لتعليم بعض الأطفال الفقراء فى حينا ؟" وكان والدىّ قد انتقلا إلى القاهرة فى ذلك الوقت ، وكنا نسكن فى حى الزيتون فى بيت جدى ، وكان له حديقة واسعة. وهكذا استقدمنا هؤلاء الأطفال الفقراء ، وكنا خمس صديقات متطوعات صغيرات ، وكان بعض الأطفال أكبر منا ، واستطعنا أن ننقل إليهم ببساطة معنى النظافة و"لماذا نرجّل شعرنا ؟ ونغسل وجوهنا ؟ ونحتاج لتعلم القراءة والكتابة ؟" كما اصطحبناهم فى رحلات قصيرة وأمضينا وقتًا سعيدًا معهم. وفى ذلك الوقت كانت الزيتون منطقة شبه ريفية ، وكان الأطفال يمرون من خلال الحقول كى يصلوا إلينا.

وكانت نادية م. من بين الصديقات اللائى اعتدنَّ أن يقمن بأعمال تطوعية ، وهى ناشطة فى مجال حقوق المرأة حاليًا ، وقد تعرضت نادية أثناء نشأتها لنشاط الرعاية الاجتماعية والأعمال الخيرية. غير أنَّ أولى تجاربها المثيرة فى هذا المجال حدثت فى وقت متأخر عندما انتهت من دراستها بالمدرسة الثانوية والتحقت بوظيفة للتدريس لمدة عام فى الكلية الأمريكية فى القاهرة (كلية رمسيس حاليًا)، وتقول نادية:

قبلت عرضًا للعمل كأخصائية اجتماعية ؛ إذ إنَّنى لم أكن أعمل كمدرسة على أساس دائم ، وكان عملى فى جمعية أهلية(٤) تعمل مع أسر مرضى الدرن الرئوى . وقد طُلب منى الذهاب لجمع المعلومات عن هذه الأسر حتى يتسنى لنا أن نقدم لها المساعدة ، وكان المرضى يعالجون فى مستشفى قصر العينى، وكانت مراحل مرضهم متقدمة ، وكنت أجمع عناوين أسرهم وأجمع معلومات عنها ، وكنت أولى عملى هذا اهتمامًا كبيرًا، وقد وقعت بعض الأحداث الطريفة أثناء قيامى به ، ففى عصر أحد الأيام مثلاً – وكانت الساعة حوالى الثانية – ذهبت إلى الإمام الشافعى(٥) ، وكنت أجهل أمورًا كثيرة ، وكنت أبحث عن عنوان حصلت عليه وأمضيت عدة ساعات لأصل إليه ، ثم دققت على أحد الأبواب وخرج شخص وسألنى عما أريد ؛ فقلت له إنى أبحث عن مسكن وقدمت له العنوان. فقال لى إن ما أبحث عنه هو مقبرة. ففى ذلك الوقت ،

فى عام ١٩٤٥ كان الناس يسكنون المقابر. وفى نهاية المطاف عثرت على الرجل الذى كنت أبحث عنه، ولكنه لم يكن فى تلك المقبرة. وكان الأمر مفزعًا، فقد مضى أغلب النهار وكنت أتحلى بسوارين من الذهب. وكنت وحدى وقد قيل لى فيما بعد إنَّنى كان من الممكن أن أُقتل. وعندئذ عاهدت نفسى ألا أتحلى بالذهب أبدًا.

وقد نشأت نادية وهدى مثلهما مثل صديقاتهما الحميمات فى أسر تنتمى لعلية الطبقة الوسطى ، وهما يتذكران أنَّ مشاركتهما الأولى فى نشاطات الرعاية الاجتماعية تضمنت اللقاء بالناس، وبأساليب للحياة، والعادات، والقيم التى بدت مختلفة اختلافًا كبيرًا عما عهدا، وتعبر نادية وهدى عن صدمتهما فى بادئ الأمر للهوة الواسعة التى تفصل ما بين حياتهما وظروف حياة "الفقراء". وفى بعض الأمثلة ، لم تقتصر تجاربهما إزاء هذا الاختلاف على وضعهما الاجتماعى، وإنَّما تخطته لتشمل انتماءهما الدينى ؛ فهدى ونادية قبطيتان الأمر الذى ساهم فى التزامهما المبكر بالعمل التطوعى الذى كانت تشجعه الكنيسة القبطية بوصفه جانبًا من الحياة الاجتماعية ، وتتذكر السيدتان نشاطهما فى مدرسة الأحد فى شبابهما. ومع ذلك، فإنَّ هدى ونادية تؤكدان أن الكثير من صديقاتهن المسلمات شاركن مثلهن فى نشاطات الرعاية الاجتماعية ، واهتممن بهذه النشاطات مثلهن تمامًا.

وتبدو العلاقات ما بين المسلمين والمسيحيين فى سيرتهما الذاتية على نحو مختلف ؛ فتروى نادية حادثة تراها مهمة فى تطورها اللاحق :

وقعت هذه الحادثة فى بولاق(٦)، فى مبنى يسمى بـ"الربع"، وهو مبنى تمتد به ممرات غريبة، تُستخدم كشوارع، وكانت هناك أسرة فى كل حجرة . وفى إحدى هذه الغرف كان يرقد أحد مرضى الدرن الرئوى ، وقد ذهبت لتحرى المعلومات حول أسرته ، ودخل رجلان الحجرة وشرعا يتحدثان عن حادثة تسبب فيها أحدهما وهو يقود دراجته البخارية. وقال إنَّه صدم طفلة صغيرة. وسأله الآخر عن اسم الطفلة، وعندما ذكر الاسم اتضح أنَّها فتاة مسيحية. وقال له صديقه "إنَّها مسيحية، دعها تموت لتذهب إلى الجحيم"، وعندما سمعت ذلك أصابنى الفزع ، ولم يكونوا قد عرفوا اسمى، وشعرت أنِّى يجب أن أهرب إنقاذًا لحياتى ؛ فلم يكن المكان آمنًا. غير أنَّ ما حدث ساعدنى حقًا أن أسلك مسلكًا يجعلنى أتواءم مع ذلك الأمر .

ولا تروى نادية هذه الحادثة كى تعبر عن شعور عام بالاضطهاد أو بالتهديد ؛ بل إنَّها تروى هذه الحادثة وغيرها كى توضح تطور قواها وطبيعة غضبها المتراكم وكفاحها التالى ، ويتصل عنصر آخر من عناصر إحساسها المبكر بالتهميش والدافع لمقاومة مختلف أشكال التفرقة بالتعليم الذى تلقته فى المدارس ؛ فتتذكر نادية التى انتظمت فى مدرسة حكومية ، فى سنوات تعليمها الأولى كيف كان من فى مستواها الاجتماعى يحتقر المدارس الحكومية. وتلقى تجاربها فى المدرسة الحكومية وموقف أسرتها من التعليم بالمدارس الضوء على بعض القيم السائدة فى ذلك العصر:

ظللت بالمنزل حتى سن السابعة ، ثم ارتديت الزى المدرسى ، وذهبت مثل أخواتى البنات إلى مدرسة تديرها الراهبات الفرنسيات . غير أنَّ أمى ضاقت بالمدرسة ؛ لأنَّ أخواتى أصبحن متدينات إلى حد بعيد ، وقد شجعتهن الراهبات على اتباع كافة الطقوس الكاثوليكية . وقد ضاقت أمى بذلك لأنَّها تنتمى إلى عائلة قبطية أرثوذكسية ، وأخرجت كل بناتها من المدرسة. وقد استحضرت لنا معلمين بالمنزل ، وقررت أنَّنى لن أذهب إلا لمدرسة حكومية. وفى ذلك الوقت كان أفراد عائلتى يحتقرون المدارس الحكومية. وعندما كنت أقول إنَّنى طالبة فى مدرسة غمرة الابتدائية، كان الناس يطلقون تعليقات تشير إلى انزعاجهم. وقد جعلنى هذا أقلد أخواتى وأعمل على تحسين لغتى الفرنسية، لأنَّنى شعرت أنَّنى منعزلة عن الأسرة. وقد ساعدنى ذلك فى مدرستى على التميز ؛ إذ إنَّ الأمر لم يقتصر على كونى فى مدرسة حكومية، وإنَّما لكونى وزميلة لى ، الطالبتين المسيحيتين الوحيدتين فى الفصل. وعلى الرغم من أنَّ ذلك العهد كان مختلفًا عن أيام التعصب الحالية التى نحياها، فإنَّ المدرسين والمدرسات المسلمين اعتادوا أن يقولوا إنَّ أسوأ صفاتى أنَّنى مسيحية.

أما هدى ، فإنَّها تؤكد على العلاقة المتناغمة ما بين المسلمين والمسيحيين : "كانت فترة ما قبل الحرب زمنًا اختلطنا فيه كلنا دون ما تمييز ؛ فقد كنا نحضر الفصول الخاصة بكل منا معًا. ولم يكن هناك انقسام كما هو اليوم ، ولذلك فقد كان النظام الدراسى عندئذ يساند الوحدة بين الأديان. وبالطبع فقد كنت محظوظة، فقد انتظمت فى دراستى بمدرسة خاصة. وفيما بعد، انتقلت نادية إلى مدرسة خاصة وتزاملت وهدى فى الكلية الأمريكية (كلية رمسيس حاليًا). وقد امتد تأثير المدرسة الثانوية لما

وراء المناهج الدراسية، إذ تؤكد السيدتان أنَّ قيم العدالة الاجتماعية، وخدمة المجتمع، والتسامح قد تم تشكيلها فى الكلية الأمريكية.

وقد شجعت المدرسة، وأسرتا هدى ونادية، وصديقاتهما، نظرتهما التى تتخطى حدود الوطن منذ فترة مبكرة ؛ فقد شهدت هدى ونادية أثناء نشأتهما مناظرات حول العلاقات الدولية، والتطورات السياسية، والثقافات المختلفة فى مدرستهما، بالإضافة إلى المعسكرات الصيفية فى الإسكندرية، والمؤتمرات الطلابية فى مختلف بلدان الشرق الأوسط وأوروبا، ومنزلىّ الأسرتين المفتوحين لزوار من مختلف أنحاء العالم ، وقد أمضت السيدتان ردحًا من الزمن فى الدراسة والعمل بالخارج فى المحافل الدولية.

ومع نهاية الحرب العالمية الثانية، انتهت هدى من دراستها بجامعة القاهرة. وقد أرادت أن تدرس بالخارج ، ولما كانت الولايات المتحدة قد قدمت بعض المنح الدراسية، فإنَّ هدى تقدمت وحصلت على منحة كاملة للدراسة بالخارج.(٧) وقد استمتعت هدى بدراستها فى الولايات المتحدة فى كلية برين مور إلى أقصى حد ، وكانت أول مصرية تُقبل بتلك الكلية الشهيرة الخاصة بالفتيات، وقد كان ذلك فى عام ١٩٤٧ . وإلى جانب اتصالها بعدد متنوع من المقررات فى مواد مختلفة، فقد تعرَّفت لأول مرة على ميثاق الأمم المتحدة، وهو ما أثار فضولها لمعرفة المزيد ، وقد ساعدها أستاذها على الحصول على فرصة للتدريب فى قسم الشئون الاجتماعية الذى أُنشئ حديثًا بالأمم المتحدة ، وبعد عام بدأت هدى دراساتها العليا. غير أنَّها اضطرت للعودة لمصر نظرًا لوفاة والدتها. وقبل عودتها، طلب إليها بعض من تدربت فى مكاتبهم بالأمم المتحدة أن تبقى. "لقد طلبوا منى البقاء ، لأنى كنت المصرية الوحيدة ، ولكنى اعتذرت قائلة: لا ، ينبغى أن أعود ، فما زلت قليلة الخبرة ، وقد تخرجت لتوى من الجامعة ، ولا أعرف شيئًا عن مشكلات بلادى ؛ فقالوا لى: ولكنك هنا كى تنظرى من منظور دولى ؛ فقلت : لا، ينبغى أن أعود وأستكمل دراساتى العليا فى مصر".

وبعد ثلاث سنوات، عندما كانت هدى تعمل بوزارة الشئون الاجتماعية، فى عام ١٩٢٥، سافرت إلى الولايات المتحدة لحضور مؤتمر ، وهناك عرضت عليها هيئة الأمم المتحدة مرة أخرى البقاء والعمل. وعندما رفضت هدى العرض هذه المرة، قوبلت

بإصرار: "طلبوا منى أن أتحدث مع رئيس الوفد، وكان رجلاً عظيمًا؛ فقلت له: إنَّهم يعرضون علىّ وظيفة بهيئة الأمم المتحدة، فقال لى : اقبليها ؛ فقلت: ولكنى ملتزمة بعملى بوزارة الشئون الاجتماعية ؛ فقال لى : استقيلى من الوزارة ، إننا فى حاجة إليك هناك". وقد شكَّلت هذه اللحظة بداية عمل هدى بالأمم المتحدة على مدى واحد وثلاثين عامًا (١٩٥٣-١٩٨٤) .

ولا شك أنَّ تاريخ هدى المهنىّ الناجح فى المجال الدولى فريد من نوعه من حيث امتداده الزمنى وعمق الخبرات التى اكتسبتها؛ فقد شغلت مناصب متعددة، وتولَّت مهام مختلفة (خاصة فى أفريقيا وأوروبا) فضلاً عن عملها بالمقر الرئيسى للأمم المتحدة بنيويورك". غير أنَّ كثيرات من صديقاتها عملن أيضًا على المستوى الدولى لبعض الوقت . وهناك بعضهن، مثل هدى ، كن أيضًا أول من "مثَّل المرأة المصرية" فى وظيفة دولية ؛ فقد كانت نادية على سبيل المثال أول سيدة عملت فى منصب الأمين العام للجمعية العالمية لمجلس الكنائس العالمى فى جنيف. وما يهمنا فى هذا المقام هو الصلة ما بين الفترة الأولى من بناء الدولة فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار وما بعد الثورة والثقافة التى تلقتها هدى ونادية ؛ فقد سبق دخول هدى الأمم المتحدة، والتحاق نادية بالعمل فى جنيف الاستعانة بسيدات الطبقة الوسطى المثقفات لتلبية احتياجات الدولة فى توسيع نطاق درجات العمل الجديدة ، وقد كانت هدى ونادية تنتميان لنخبة الطبقة المتوسطة العليا المثقفة التى تزايد وعيها بواقع بلدها ومشكلاته ، وقد وفَّر نظام ما بعد الثورة خلفية مشجعة للعديد من السيدات المثقفات ليتحدين الأدوار التقليدية المتصلة بالنوع ، وتطابقت بدايات نادية وهدى مع النقلة التى تحوَّلت معها النخبة التى كانت تظللها الحماية سابقًا وتشارك بصفة أساسية فى نشاط الرعاية الاجتماعية، لتصبح نخبة مهنية متفتحة على العالم من حولها.

وقد يُطرح تساؤل حول ما إذا كان انتماء هدى ونادية القبطى ساهم فى نظرتهما التى تخطت حدود الوطن، غير أنَّه من الواضح أنَّ الكثيرات من صديقاتهن المسلمات تقلدن مهنًا على المستوى الدولى أيضًا(٨) وبينما تذكر نادية تجاربها ذات الصلة بمواقف التفرقة الدينية لقبطيتها، فإنَّها وكذلك نادية تؤكدان عدم انتشار أو عنف التوتر الطائفى والتمييز فى فترة شبابهما مقارنة بالعهود التالية ؛ ففى الثلاثينيات

والأربعينيات شارك المسلمون والأقباط بصفة عامة في بذل الجهد لتخليص مصر من السيطرة والتواجد البريطاني وقد وُصفت هذه الفترة فى كثير من الأحيان بالعهد الذى اندمج فيه المصريون تحت راية تضمهم جميعًا: هى راية "الشعور الوطنى والوحدة الوطنية" (Zaki, 1995:196).

لقد كانت المشاركة المبكرة فى العمل التطوعى والخبرة المكتسبة فى المجال الدولى جانبين مهمين فى مشاركة نادية وهدى فى أنشطة المرأة فى أيامنا هذه . والآن فإنَّهما مثل زميلاتهن من نفس المرحلة السنية ممن تقاعدن رسميًا، نجدهن أكثر انشغالاً، ويعملن بحيوية أكثر من ذى قبل ؛ إذ تشغل نادية مقعداً فى مجلس إدارة إحدى المنظمات الأهلية ، هى جمعية حماية البيئة ، وهى تعمل فى مجتمع جامعى القمامة فى تلال المقطم ، وقد شاركت أول الأمر فى الرحلات الميدانية للتعرف على هذا المجتمع ، وقد حاولت نادية فيما بعد أن تقيم روابط مع جمعيات دولية أخرى ، وأنشأت لجنة للصحة والتنمية. وقد كانت إحدى الناشطات الرائدات فى مصر اللائى وجهن اهتمامهن لقضية ختان الإناث (التشويه الجنسى للإناث) ، وقد تقدمت إلى الصفوف الأولى فى الحملة ضد هذه العادة . وفى عام ١٩٧٦، كتبت نادية بحثًا مهمًا كان من ضمن أوائل الأبحاث التى كتبت حول هذه القضية ، وذلك بعد حصولها على منحة لمدة عام للقيام ببحوث فى إنجلترا.

وخلال التحضير للمؤتمر الدولى للسكان والتنمية الذى عُقِّد فى القاهرة عام ١٩٩٤، انضمت جمعية نادية للجنة المنظمة :

صدر قرار وزارى يقضى بأن نعيِّن أعضاء فى اللجنة المنظمة ، ولذلك فإنَّنا لم نعمل بصفتنا جمعية أهلية ، وقد كان ختان الإناث هو مجال عملنا، وقد استضافتنا مؤسسة فورد. وقد كانت طبيبة سودانية[٩] هى التى تقود العمل فى هذه القضية ، وكانت تعلم بما أنجزته من عمل حول هذا الموضوع ، وقد اتصلت بى فى إحدى المرات لتخبرنى ، إنّنا فى حاجة لإنشاء قوة عاملة هنا فى القاهرة، وقالت لى إن نجاح هذه القوة رهن بتواجدى بها بصفة منظِّمة. وقد قلت لها إننى على استعداد لذلك غير أنَّنا فى حاجة إلى غطاء قانونى ، وهكذا أُدرجنا تحت مظلة مؤتمر السكان والتنمية.[١٠]

والآن فإنَّ الجمعية تمارس نشاطًا كبيرًا، وتتقدم فى عملها، حتى مع وجود بعض المشكلات، وذلك لأنَّ تنظيم المؤتمر معيَّن من قبل الحكومة. ولا تتفق القوة العاملة فى مجال ختان الإناث مع الحكومة، بل إنَّها تعمل ضد مصالح الحكومة . وقد شكل الأشخاص أنفسهم الذين كانوا أعضاء فى مؤتمر السكان والتنمية جمعية أخرى مستقلة الآن .

وتعترف نادية بوجود علاقات متوترة فى جوهر التزامها بالمنظمات الحكومية وغير الحكومية ؛ فهى لا تحبذ المواجهة المباشرة مع الحكومة، ولكنها لا تدخر وسعًا فى توضيح أنَّ كفاحها سيظل مستقلاً ، وماضيًا فى خط تصادم مع البرامج الحكومية فى كثير من الأحيان ، وترى هدى أنَّ مشاركتها فى دوائر مختلفة يمثل إشكاليات أقل مما تواجهه نادية ، وتقول "كنت أشارك مشاركة كبيرة على مستوى الجمعيات الأهلية، كما شرفت باختيارى ضمن الوفد الرسمى لمصر فى مؤتمر السكان والتنمية، وفى مؤتمر بكين. وأنا عضو باللجنة القومية التى تتعاون مع الجمعيات الأهلية، وهى تتمتع حاليًا بدعم وزارة الصحة والسكان ، ولذا فإنَّ عملى يشغل وقتى تمامًا مثلما كان الحال أثناء عملى فى الأمم المتحدة."

وبعد أن أمضت بالخارج ما يربو علي ثلاثين عامًا، قررت هدي العودة لمصر:

لماذا ؟ الكل تساءل، لماذا العودة بعد حياة عملية طويلة على المستوى الدولى ؛ فقد كان فى استطاعتى أن أختار موقعًا فى جنيف أو نيويورك فى أجواء دولية. غير أنَّ مشاعرى أملت علىَّ العودة إلى جذورى ، وبعد أن خدمت العالم لسنوات طوال ، حان الوقت للعودة للوطن، للعودة إلى قواعدى. وإنَّنى أعلم صعوبة التأقلم فى البداية، غير أنَّنى وضعت لنفسى خططًا لشراء شقة للاستقرار، وللتحضير لتقاعدى. ومنذ أن عدت، كرَّست وقتًا طويلًا لمشروعات ولمنظمات مختلفة .

وتصف الناشطات من الأجيال الأصغر سنًا فى الكثير من الأحيان، وخاصة هؤلاء اللائى شاركن فى حركات الطلاب فى السبعينيات ، الجيل الأكبر بالـ"اعتدال" و"البعد عن السياسة" و"البعد عن المواجهة"، بما يحمله هذا الوصف من معانٍ إيجابية

وسلبية فى الوقت نفسه ؛ فهناك البعض الذى يرى أنَّ هذه الصفات تعنى "التمادى فى الركون إلى الحلول الوسط"، و"العمل جنبًا إلى جنب مع النظام" أو "الاستسلام لسياسات الإمبريالية الجديدة" ، بينما يرى آخرون أنَّ تلك الصفات تتضمن "القدرة والرغبة فى التوَّصل إلى الإجماع"، و"العمل برؤية بعيدة المدى". وقد ذكرت بعض الناشطات أنَّ بعض السيدات اللائى ينتمين لجيل هدى ونادية لم ينشغلن بالعمل الاجتماعى فى الأربعينيات والخمسينيات ، بل اخترن أن يشاركن فى العمل السياسى.

وترى هدى أنَّ الماضى ، خاصة إذا ما قورن بالحاضر ، اتسَّم بالتسامح ، والاحترام، والانفتاح ، والرغبة فى التعلم . وهى تفتقد هذه الصفات فى الجيل الجديد فتقول ،

لم نشعر بأى قيود، بينما نشعر بها فى حاضرنا اليوم. لماذا ؟ ربما لم نتصل بالعالم من حولنا بما فيه الكفاية. لا أعرف، ولا أستطيع أن أفهم. إننَّا نتبادل الحديث فيما بيننا وننظر إلى جيلنا. لقد تلقينا العلم على نحو دقيق، واختلطنا بالشباب، دون ما قلق ، ولكننا اليوم نحيا أيامًا صعبة من نواحٍ كثيرة . ربما حدثت نقلات ، وهناك متعصبون فى المسيحية كما فى الإسلام. والآن يتجه الناس للشك فى بعضهم البعض، وليس تقبل واحترام بعضهم البعض ، وربما كانت جماعتنا تتسم بالخصوصية، لا أعلم. إنَّ كتب التاريخ ستقدم تحليلاً لكل ذلك. وقد تلقت بنات إخوتى دراستهن بجامعة القاهرة، وهن ينتمين لجيل أصغر من جيلى. وهن يتحدثن إلىَّ عن صعوبة نقل الأفكار إلى الطلاب ، وهى الأفكار التى لا يهتم الطلاب بها مثل أساليب الحياة المختلفة ، والخلفية التى كتب شكسبير أو أى مؤلف آخر على أساس منها. وهم لا يتصفون بالصبر ؛ فالحياة اليوم سباق من أجل المال ، وذلك لارتفاع تكلفة المعيشة، وهم لا يصبرون على التفكير والقراءة وتكوين المفاهيم وفهم الأمور ومقارنة الأفكار. كما أنَّهم يشعرون بعدم الأمان. ولا أستطيع القول أنَّنا فخورون بوصولنا إلى قمة العلوم والتكنولوجيا . فهناك سباق، وهناك أساسيات فى الحياة قد ألقينا بها وراء ظهورنا وهى الأساسيات التى منحتنا الحكمة والثقة فى التطور. وإنَّنى أشعر بنفاد الصبر عندما أقابل أو أتحدث مع أحد الشباب الذين لا يهتمون بالتفكير والتمييز بين الأمور.

وتعد أفكار هدى عن اختلاف جيلها تعليقًا على الفرص المتاحة والانفتاح اللذين ميَّزا فترة نشأتها وعملها المبكر ، وهى أيضًا تقدم الدليل على تجانس طبقة السيدات اللائى شغلن الصفوف الأولى فى مرحلة مبكرة فى عهد ما بعد الاستعمار بمصر. وإذا ما قارنا اليوم بالأمس، فإنَّ الصعوبات الاقتصادية بالإضافة إلى تزايد تأثير القوى المحافظة ساهمت فى إيجاد إحساس عام بالأزمة ونقص الفرص ، وتمعن نادية النظر فى تغير الأخلاقيات ، وهى حالة تفسرها بتدهور نظام التعليم والمنافسة الشرسة فى سوق العمل اليوم فتقول .

عندما بدأنا كان هناك مستوى للمنافسة أيضًا، غير أنَّنا كنا نحترم مجالات كل منَّا ؛ ففى مجال العمل أو تقديم أشخاص لشغل وظائف ما، كنَّا نتبع نظامًا أخلاقيًا على نحو ما ، ويمكننى القول إنَّنا كنا أصدقاء نفهم بعضنا البعض جيدًا، ولكنَّنا لم نكن لنرشح صديقًا لوظيفة ، مهما كانت العلاقة القوية التى تربطنا به ؛ لأنَّنا كنا نرى فى ذلك محاباة على حساب الغير. أما فيما يتصل بالاختلافات ما بين الأجيال، فإنَّنا نعرف أنَّ كثيرات منا، وهن من بدأن تعليمهن بالكلية الأمريكية ، أصبح عملهن من وحى الخدمة العامة أو تقديم الخدمات ، وكان هناك بعضنا ممن اتجهن لشغل الوظائف ، ولذلك فإنَّ فى جيلنا من هم أكثر استعدادًا للتطوع وخدمة الناس ، وقد كان هذا فى وقت استفاد فيه الناس من التعليم ، وقد نما لدينا حب الإبداع ؛ لأنَّ الخيارات كانت متاحة أمامنا ، ولذلك فقد كان التنافس أقل . وهناك التزام أقل حاليًا. وفى الثمانينيات والتسعينيات اتجه الكثير من الشباب للأصولية الدينية ، والقليل منهم لحقوق الإنسان والنشاطات النسائية. ولا أرى فى الجيل الجديد اتجاهًا لما يريدون القيام به، فيتبعونه بجد ودقة. وإنِّى أرى أنَّ ذلك يعود إلى فشل النظام التعليمى .

وتكشف أفكار هدى ونادية أنَّ الهوة الثقافية ما بين أجيال الناشطات قد اتسعت بمشاركة سيدات ينتمين إلى قاعدة طبقية أوسع مقارنة بما كان عليه الحال خلال فترة عملهن المبكر فى نشاطات الرعاية الاجتماعية ، وقد نمت مشاركتهن المبكرة، خلافًا للنشاط النسائى فى الزمن الحاضر، من روح التطوع وقامت على أساس من خلفية طبقية متجانسة، حيث يتشابه أسلوب الحياة، والوضع الاجتماعى، والفرص المتاحة فى حياتهن. وبدلاً من إصدار الأحكام على الجيل الأصغر سنًا من الناشطات اللائى أُتيحت لهن الفرصة من خلال التمويل الأجنبى للمشاركة المهنية فى النشاط النسائى،

فإنَّ نادية وهدى تؤكدان الصعوبة الشديدة التى تواجه العمل التطوعى فى ظل الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية المتغيرة. وهما يقران بوجود الصراعات والصعوبات التى تواجه معظم المصريين من رجال وسيدات فى توفير الحياة الكريمة لأسرهم. وترى هدى أنَّ التحدى الأكبر فى الزمن الحاضر يكمن فى "دفع الشباب لتقديم حكمتهم، ووقتهم، وخبرتهم، ومعرفتهم للمجتمع الأكبر المحيط بهم".

مواجهات مع الثورة ونظام عبد الناصر

ما أن انتهت هدى من دراستها الجامعية حتى التحقت بالعمل فى وزارة الشئون الاجتماعية، ولم يمض وقت طويل إلا والتحقت بالأمم المتحدة. وفى ذلك الوقت فى عام ١٩٥٢ كانت سهام ب قد حصلت على الشهادة الابتدائية ، وهى تذكر ثورة ١٩٥٢ بوضوح ، وهى حدث مثَّل للمصريين انفصالاً كاملاً عن ماضى الاستعمار فى مصر، وتقول ، عندما كنت صغيرة السن، خلال فترة الحركة الوطنية ضد الاحتلال البريطانى والقصر فى ما بين عامى ١٩٤٦ و١٩٥١، أتذكر أنِّى كنت أسمع عن مظاهرات الطلبة ، وأنَّ طلاب كلية الطب كانوا يقودون المظاهرات ، وكان أخى طالبًا بكلية الطب ، وفى اليوم الذى لقى فيه حكمدار البوليس مصرعه قال أبى إنَّه ذاهب لقسم البوليس ليخرج جمال ، فقد أُلقى القبض عليه فى المظاهرات وقد ارتطم بحذائه جزء من قنبلة انفجرت، وعندما عاد إلى البيت، كنا جميعًا ننظر إلى حذائه بينما كان يحكى لنا ما حدث. وبعد ذلك، عندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢، كانت أسرتى كلها سعيدة ، وكان أخى الثانى مأمون يعرف أعضاء مجلس قيادة الثورة. كيف؟ لا أذكر ، وقد كان متحمسًا لقيام الثورة ، وكان أبى سعيدًا بالثورة أيضًا . وقد دخلت الثورة منزلنا وأصبحت جزءًا من مناقشاتنا اليومية ، وعندما كنت طالبة بالمدرسة الثانوية، وقعت أحداث سياسية كثيرة، وفى كثير من الأحيان كانت المدرسة كلها تخرج فى مظاهرة ، وكان هناك مدرس طبيعة يجيد الخطابة، وخلال هذه الأحداث كان يلقى بالخطب الحماسية عن الثورة ، وربما كان مستوى إدراكى بسيطًا لكنى كنت أشارك ، وعندما اندلعت حرب ١٩٥٦، التحقت بالحرس الوطنى فى مدرستى، وتلقيت تدريبات على الإسعافات الأولية ، وشعرت أنَّنى جزء مما يجرى حولى.

وقد شاركت سهام مثل الكثيرات من زميلاتها فى العمل السياسى حتى قبل دخولها الجامعة ، وقد كان المستوى العالى للأنشطة المدرسية جانبًا من حملة واسعة استهدفت تثبيت أسس النظام ، وذلك بتكوين صفوف أولى موالية له بين الشباب. وقد أدخل عبد الناصر الكثير من التغيرات حتى يقيم نظامًا تعليميًا شاملاً وشعبيًا بالمقارنة بالنظام النخبوى المفكك الموروث من العهد البائد (Abdallah, 1985:101). وقد شملت هذه التغيرات تأميم معظم المدارس الأجنبية، وإلغاء المصروفات الدراسية، وإعادة هيكلة التعليم الثانوى ومناهجه ، وقد شمل التوسع فى التعليم أيضًا اهتمامًا أكبر بتعليم البنات (ibid. :104).

وخلال لقاءاتى لاحظت شيوع الإدراك بأنَّ سياسات عبد الناصر ساعدت المرأة فى الحصول على قوة اقتصادية واجتماعية وثقافية ، وذلك من خلال ارتفاع نسبة مشاركتها فى التعليم والعمل ، وتنسب الزيادة الملحوظة فى أنشطة المرأة الثقافية والسياسية - فى كثير من الأحيان - للفرص والخيارات الجديدة التى قدمها النظام الناصرى للمرأة ، وتتذكر سهام فتقول :

خلال فترة حرب ١٩٥٦، اشتركت فى الحرس الوطنى خارج المدرسة ، وتعلمنا كيف نستخدم البندقية ، وكنا نجمع التبرعات من الناس ، وقد اشتركت فى لجنة الدفاع المدنى ، كما شاركت أخواتى الأكبر منى فى اللجنة : نعم التى كانت تدرس الصحافة وتعمل تحت التدريب فى جريدة أخبار اليوم فى الوقت نفسه ، ونجاح ، وهى ربة بيت وتمارس نشاطًا فى مجال العمل الاجتماعى ، وأتذكر انتقالى مع أختىَّ فى سيارة نقل، وكانت أختى نعم تمسك بميكروفون، وتخبر الجميع بما يحدث فى بورسعيد ، وكان حديثها رائعًا فامتلأت سيارات النقل بالتبرعات ، وكان الناس يبكون فى الشرفات . وكنَّا نجمع التبرعات كل يوم ونذهب إلى المستشفيات للتدريب . وقد حضرت مولد طفل وضعته سيدة سودانية فى مستشفى أحمد ماهر . مررت بكل هذا وأنا طالبة بالمدرسة الثانوية ؛ فلما انتقلت للدراسة بالجامعة كنت مستعدة لأن أقوم بأنشطة اجتماعية ، وكنت معروفة فى أسرتى بنضجى المبكر إلى حد أن جيرانى كانوا يلقبوننى باسم يعنى "المرأة العجوز".

ونلحظ أنَّ عائلة سهام وأصدقائها تستغرقهم السياسة، وهم يساندون نشاطها السياسى ، وبينما لم تبد أسرتها اعتراضًا على مشاركتها السياسية، فإنَّ سهام تذكر ما مرت به من صراع كى تحصل على قدر أكبر من حرية الحركة ؛ فلم يكن يحق لها أن تغادر المنزل وتعود إليه وقتما شاءت، بل كان ينبغى عليها أن تحصل على الإذن بذلك فى كل مرة أرادت أن تغادر المنزل، كما كان لزامًا عليها أن تعود فى ساعة محددة. وعلى الرغم من القيود المفروضة على حركتها، فإنَّ سهام تتذكر مشاركتها الدائمة فى الأحداث السياسية ؛ فهى تتذكر كيف كانت مشاعر التضامن العربى تشكل جانبًا من تربيتها.

عندما كنت طالبة فى المدرسة الثانوية ، كان هناك مجلة تصدر باسم "الجيل الجديد"، وكان بها باب فى آخر صفحة عنوانه "تذكر هذا الاسم !" وقد كان محررو هذا الباب يذهبون إلى المدارس ويطلبون ترشيحات لأسماء الطلاب المشاركين فى الأنشطة ، وكانوا يضعون أسماء هؤلاء الطلاب وصورهم فى هذا الباب ، وقد رشحت المدرسة اسمى، وعندما جاء المحرر لمقابلتى، كان أحد أسئلته "ماذا تتمنين فى المستقبل ؟" وكانت إجابتى "أود أن أكون أول فدائية فى حرب تحرير فلسطين" ، ولا أدرى لِمَ استخدمت تعبير "فدائية"، لكننى أتذكر أنَّ إجابتى كانت تلقائية ؛ فقد كانت القضية الفلسطينية تشغل ذهنى طوال الوقت على أساس أنَّها جانب من الكفاح الوطنى ضد الاستعمار ، وقد وصلنى بالفعل خطاب من شخص فلسطينى كتب يقول إنَّه تأثَّر كثيرًا بما قلته، وجاءنى خطاب آخر من المملكة العربية السعودية. وفى خلال تلك الفترة كنت عضوة فى الكشافة، وهى تضم جماعة من الشباب ينظمون رحلات فى مخيمات ، وشاركت فى مخيم للكشافات العرب فى الإسكندرية ، وقد قابلت فتيات من مختلف الجامعات العربية ، وشعرت أنَّنا أخوات. وما زلت أحتفظ بصورتى وأنا على رأس طابور من الكشافات المصريات حاملة العلم المصرى .

وقد أثَّرت مشاركة سهام المبكرة فى منظمات الشباب المتصلة بالنظام الحاكم، وكذلك المنظمات السرية فى الجامعة بعد ذلك على رؤيتها السياسية للحاضر ، فخلافًا لحالتى هدى ونادية اللتين كانتا تنظران للأمور منذ نشأتهما نظرة دولية، فإنَّ سهام كانت تنظر إلى الأمور من منطلق "إقليمى" منذ سنوات الدراسة الثانوية. وقد تزامنت

فترتا دراستها الثانوية والجامعية مع مرحلة ازدهار القومية العربية ؛ فقد تطورت مشاعر القومية العربية وأضحت مثالاً مسيطرًا فى العهد الناصرى، وقد اتخذتها الدولة سياسة لها منذ منتصف الخمسينات إلى ما بعدها. وقد كانت إحدى الوسائل التى ساعدت على انتشار تلك المشاعر من بين السياسات، والإصلاحات، وأشكال التوجيه العقائدى، وجود مقرر دراسى إجبارى يحمل عنوان "المجتمع العربى" ضمن المقررات الرسمية فى التعليم.(Abdallah, 1985; Beattie, 1994; Erlich, 1989).

ومع الانتشار السريع للقومية العربية فى كافة أنحاء المنطقة ، فإنَّ العديد من المنظمات القومية ، مثل حزب البعث، اكتسبت اتباعًا من بين الطلاب المصريين ، ولكن على الرغم من مبادئ النظام العربية القومية، فإنَّه وقف موقف المعارضة من هذه الأحزاب "الأجنبية"، التى نشأت خارج حدود مصر. وقد دفعت إجراءات القمع التى كانت تتبعها الدولة تلك الجماعات القومية وأتباعها إلى النشاط السرى، وتروى سهام ما يلى :

غيرت المشاركة السياسة العملية من منظورى، وأسلوب تفكيرى من نواح مختلفة ؛ فبداية ، بدأت أعتقد فى دور عام ينبغى علىّ أن أؤديه ، وأن علينا أن نعمل من أجل أوطاننا ؛ فقد كان هذا واجبنا، ومن لا يقدم على تأدية هذا الواجب فإنَّ يحيا حياة ناقصة ، وأعتقد أنَّ شعورى الوطنى امتد من مصر إلى بلدان أخرى ؛ فقد شعرت بعروبتى فى ذلك الوقت وتعلمت أن أكون صادقة مع نفسى . وهذا هو ما يهم لما له من صلة بتطورى فى المستقبل ، ثم تعلمت المخاطرة وذلك لأنَّ عملى السياسى كان سريًا إلى حد كبير ، وكنت أشارك فى المظاهرات ، وكنت أعرف أنَّ اسمى قد أُدرج بالقائمة السوداء ، وأنَّنى تحت المراقبة . وقد تعلمت أيضًا أن مواجهة الخطر لا ينبغى أن تمنعنا من القيام بما نريد أن نقوم به ، وعندما كانت قيادة الحزب تجتمع بنا، كنا نتحدث معهم ونناقشهم . وهكذا وعلى نحو ما كان ذلك تدريبًا للتعامل مع القيادات دون خوف ، وقد أصبحت السياسة جزءًا من حياتى، ولم أُخفِ شيئًا من هذا عن أسرتى .

وقد لُقنت سهام أثناء نشأتها أن تنظر للإقليم على نحو أساسى بوصفه "الأمة العربية"، ولكن فى فترة لاحقة، بينما كانت تدرس فى أوروبا، أصبحت سهام تعنى أيضًا بأفريقيا و"العالم الثالث" ، وقد اكتشفت نقص معلوماتها عن أفريقيا عندما اختلطت بالطلاب والأساتذة الأفارقة فى معهد الدراسات الاجتماعية فى لاهاى. وقد تزايدت مشاركة سهام فى السياسات الأفريقية لحقبة ما بعد الاستعمار. ومع ذلك، فمعظم بحوثها المهنية ونشاطها السياسى قد اتخذ إطارًا له من السياق الوطنى أو العربى .

وتسير خبرات سهام فى مجال الآفاق والفرص الجديدة فى خط موازٍ لذكريات رجا ن ؛ فرجا تمتدح جمال عبد الناصر هى الأخرى لتوفيره ظروفًا أفضلَ للسواد الأعظم من المصريين، وإتاحته الفرصة لهم للاستفادة من موارد البلاد ، وهى تتذكر أنَّه خلال فترة دراستها بهولندا كان يطلق عليها اسم "مسز ناصر" ، وعندما تسترجع رجا ذكريات طفولتها وصباها ، فإنَّها تؤكد ما استهدفه النظام من قيام "وحدة وطنية" ما بين الأقباط والمسلمين، والالتزام بالشعار العلمانى: "الوطن للجميع والدين لله"(١١) . وقد نشأت رجا قبطية الديانة أثناء العهد الناصرى، فلم تشعر بالتفرقة على أساس انتمائها الدينى، فتقول "ففى ذلك الوقت، لم ننشغل بالفروق الدينية. وقد حصل أغلب الأقباط على حقوقهم فى عهد عبد الناصر مثلهم مثل كافة المصريين. فلم تكن هناك تفرقة فيما يتصل بالحقوق والتوظيف. غير أنَّ الأقباط لم يكونوا مجموعة متجانسة، وقد تأثرت المصالح الاقتصادية للأقباط الأثرياء مثلما تأثر أثرياء المسلمين أيضًا". وتضرب عقيدة رجا السياسية مثلها فى ذلك مثل سهام بجذورها فى القومية العربية والمثل الاشتراكية .

وترى رجا أنَّ هزيمة ١٩٦٧ أمام إسرائيل مثَّلت حدًا فاصلاً للأسلوب الذى كان الأقباط يُعاملون على أساسه فى عهد عبد الناصر ، وتمتزج تجربتها فى جامعة القاهرة مع أولى خبراتها الواعية بالتفرقة :

حصلت على مجموع كبير فى الثانوية العامة(١٢) وكنت أود أن ألتحق بكلية الآداب لدراسة الفرنسية ، ولكن أبى رفض رفضًا قاطعًا. وقد حثَّنى على الالتحاق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية . وفى الكلية تلقيت مقرر الاقتصاد فى الفرقة الأولى على

يدى أستاذ متمكن ترك أثرًا كبيرًا فى نفسى خلال السنة الأولى لدراستى الجامعية ، وهكذا قررت أن أتخصص فى الاقتصاد ، وقد حصلت على المركز الأول عند تخرجى من الكلية، وعُينت فى وظيفة معيد، وهى وظيفة ثابتة.والمعيد يساعد فى البحوث، ويُدرِّس، ويدرس لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه . وعندما أردت أن أسافر إلى الخارج لاستكمال دراساتى، لم يُسمح لى بالسفر. وشعرت للمرة الأولى بالتمييز فى المعاملة ؛ فلم يُسمح لى بالسفر لأنَّنى قبطية. غير أنَّنى حصلت على منحة خاصة خارج نطاق "نظام البعثات" الذى تموِّله الدولة[١٣]. وسافرت إلى هولندا لأحصل على دبلومة من المعهد الأوروبى . وكانت هذه الشهادة تعادل درجة الماجستير المصرية ، غير أنَّها لم تقبل عند عودتى إلى مصر . واضطررت إلى تحضير رسالة ماجستير أخرى ، ومرة أخرى كان رفض الدبلومة يعود لكونى قبطية ، وبينما كنت أحضِّر لرسالتى الثانية كنت أبحث عن وسيلة للحصول على منحة للتسجيل لدرجة الدكتوراه . ومرة أخرى تخطونى واختاروا من كان فى المرتبة الثانية بعدى ، ثم تمكنت بصورة ما من الحصول على منحة للدكتوراه فى الاقتصاد من جامعة كلارك فى ماساشوستس. ومنذ ذلك الحين، شعرت أنَّ هناك خلافًا فى التعامل مع المسلمين والأقباط. شعرت بالتفرقة الطائفية.[١٤]

وعلى الرغم من الحادثة التى روّتها رجا، فإنَّها تؤكد عدم وجود سياسة منظمة للدولة فى عهد عبد الناصر تؤدى إلى التمييز الطائفى ضد الأقباط ، بل إنَّها تحكى عن ممارسة فعلية للتفرقة الطائفية يمارسها بعض الأشخاص عقب هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وتتفق رؤيتها مع رؤية محب زكى عن العلاقات القبطية الإسلامية، والتفرقة التى تمارسها الدولة منذ حصول مصر على استقلالها ، ويرى زكى أنَّه على الرغم من أنَّ نظام عبد الناصر مارس التفرقة ضد الأقباط وخاصة فى المناصب العليا فى الحكومة، فلم يكن هناك إلا أقل القليل من الصراعات أو التوترات الطائفية فى ذلك الوقت (Zaki, 1995:196). وهو يفسر ذلك بسلطوية النظام واحتكاره للعمل السياسى (.ibid) وليس بالتزامه بالـ"وحدة الوطنية" كما ترى رجا. ومع ذلك، فإنَّ محب زكى يرى أيضًا تغييرًا راديكاليًا ما بين نظام عبد الناصر ونظام السادات فيما يتعلق بالسياسات تجاه الأقباط.[١٥]

وقد شعرت رجا بأصداء مؤلمة لتجربتها مع التمييز الطائفى فى مصر خلال سنوات دراستها عندما مرَّت بتجارب عاشتها خارج حدود مصر ، حيث شعرت أنَّ الآخرين يعاملونها بتعالٍ فتقول "إنَّهم ينظرون إليك كأقل من إنسان لأنَّك عربى. وواقع الأمر أنَّ شعورى بمصريتى كان أقوى فى الولايات المتحدة عنه فى مصر. فقد كنت الطالبة العربية الوحيدة بين الكثير من اليهود". وقد أطلقت هذه الخبرات فى نفس رجا اهتمامًا بالنظريات الثورية كالماركسية، ونظريات التبعية، والاستعمار الجديد والقضايا ذات الصلة بالعرق والأقليات. وعندما عادت إلى مصر، هالها ما رأته من مظاهر الفقر وقد أصبح أكثر وضوحًا وبشاعة عن ذى قبل ، وقد زادت مشاركتها فى القضايا المتعلقة بالتنمية قبل أن تتجه إلى قضايا النوع أيضًا، وهى تقول:

تسببت مأساة شخصية فى فتح عينىّ على التفرقة ضد المرأة ؛ فقد تزوجت فى سن مبكرة فور تخرجى من الجامعة. وسافرت بعد أربعين يومًا من الزواج. وقد كان زواجًا تقليديًا فلم يكن قائمًا على حب. غير أنَّ تلك العلاقة لم تُفرض علىّ. وقد بلغ اهتمامى بمستقبلى مبلغًا بعيدًا ، وظننت أنَّ زوجى سيقدم لى السند، غير أنَّه أراد فى واقع الأمر أن يعترض طريقى. وعندما عدت من هولندا، بدأت إجراءات الطلاق. والطريقة الوحيدة كى يحصل قبطيًا على الطلاق هى أن ينتقل أحد الزوجين من الكنيسة القبطية الأرثوذكسية إلى الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية ؛ فهناك قانون يقضى بأنَّه فى حالة تباين طائفتى الزوجين فإنَّ الاحتكام يعقد للشريعة الإسلامية ، ثم مررت بتجربة مهينة ؛ فقد حاول زوجى السابق أن يستبقينى بالقوة باستخدام قانون بيت الطاعة.[١٦] فلم أكن أتصور أن شيئًا من هذا القبيل سيحدث لى . وقد حاول أن يمنعنى من السفر للولايات المتحدة، وكنت فى حاجة إلى إذنه كى أسافر ، ولكن كيف لى أن أحصل على إذنه ونحن فى معركة طلاق ؟ غير أنَّ خطأً بيروقراطيًا قد وقع وتمكنت من الحصول على تأشيرة خروج ؛ فقد تصورت الجهة المسئولة أننى قد حصلت على موافقة الزوج. كل هذا أطلق اهتمامى بقضايا المرأة، غير أنَّ اهتمامى البحثى الأول بقى مرتبطًا بالتنمية .

وقد بدأت مشاركة رجا المنتظمة فى الحركة النسائية فى منتصف الثمانينات، عندما تجدد الاهتمام بقضايا المرأة. أما سهام، فمثلها مثل رجا، لم تُبدِ اهتمامًا

بقضايا النوع إلا من خلال نشاطها السياسى والمهنى ، وهى تعزو دخولها للنشاط النسائى لنشاطها فى مجال البحوث والعمل المهنى، وليس لقناعتها السياسية ، وهى تربط ما بين بدايات اهتمامها بقضية المرأة وبين دعوة تلقتها من اتحاد المحاميات العربيات لتلقى كلمة فى مؤتمر عن الإسلام وعمل المرأة عُقِد فى تونس عام ١٩٨٤ ، وأصبحت سهام تدريجيًا متحدثة باسم المرأة فى مصر والعالم العربى فى المنتديات الدولية . ومع ذلك ، فهى تؤكد على اعتقادها بأنَّ تحرير المرأة لا يصبح ممكنًا إلا فى سياق أوسع من التحول الاجتماعى، فتقول:

غير أنَّنى أعتقد أيضًا أنَّنا يمكننا أن نعمل فى مجالىّ المجتمع ومكانة المرأة فى المجتمع فى خط موازٍ ؛ فما زالت غير مقتنعة بأنَّنى أقصر عملى على قضية المرأة ؛ فلن أكون أبدًا مناصرة لحقوق المرأة من تلك الزاوية ؛ فقضايا المرأة على قدر من الأهمية ، غير أنَّنى لا أستطيع أن أسلط عليها الأضواء على حساب علاقات التبعية ، أو النظام الاقتصادى العالمى، أو العولمة . وإنَّنى أعتقد أنَّنا فى حاجة إلى المزيد من العمل لفحص العلاقة ما بين السياسات العامة وحياة المرأة اليومية ، ولذلك فإنَّنا يجب أن نعقد الصلة ما بين كيفية تحرير المرأة فى المجتمع ، أو كيفية تغيير وضع المرأة ، إذا ما تغير المجتمع ، والجدل الدائر بين هذه العمليات .

وتشارك معظم الناصريات واليساريات اللائى قابلتهن سهام فى نظرتها للاتجاه النسائى، ومغزى "القضايا الأعم" للتحرر الوطنى، والعدالة الاجتماعية، والإمبريالية. ويمكن أن نصف هذا المنظور بأنَّه يمثل رؤية تتجه اتجاها راديكاليًا لـــ"خطاب التحرر الوطنى" المرتبط بالكفاح ضد الاستعمار فى العشرينيات والثلاثينيات ، وهى الفترة التى جرى التعامل فيها مع المرأة بوصفها جزءًا من الصراع لإزالة الآثار السياسية والاقتصادية للاستعمار (Hatem, 1993:42).

وعلى الرغم من مشاعر الحنين لـ"أيام المجد المصرى" المرتبطة بعهد عبد الناصر، فإنَّ هناك أصواتًا غير واضحة وأخرى ناقدة بين الناشطات ، وخاصة هؤلاء اللائى ينتمين للجيل الأصغر سنًا ممن لم يمر بتجارب خلال السنوات المبكرة للنظام ؛ فقد تطابقت السنوات الأولى من دراسة عزة هـ الجامعية مع هزيمة ١٩٦٧، والمراحل

الأخيرة من العهد الناصرى، وهى الفترة التى يجرى وصفها فى الكثير من الأحيان بالدولة البوليسية. وقد أوجد الخواء الذى حلَّ بمصر عقب الهزيمة فى حرب ١٩٦٧ إحساساً بالصدمة والتشرذم بين المصريين، وجاشت نفوس الطلاب بمشاعر الاحتقار للنظام الذى استمر فى إذاعة تقارير زائفة عن القوات المصرية المنتصرة فى ضواحى تل أبيب، بينما كانت تلك القوات تلقى الهزيمة. ومع ذلك، ففى التاسع من يونيو، عندما أعلن عبد الناصر الذى بدا مهتزاً بوضوح مسئوليته عن الهزيمة، فإنَّ الطلاب هم الذين قادوا المظاهرات التى طالبته بالبقاء (Beattie, 1994; Erlich, 1989).

ولذلك فإنَّ تجربة عزة مع النظام الناصري تختلف اختلافاً حاسماً عن تجربة سهام:

كان لدينا منظمات للشباب نظمها عبد الناصر كى تعد الصفوف الأولى للنظام الاشتراكى الجديد ، وكنا نلتقى فى كل مدرسة وكلية ، وكان أول ما يهمنا نظافة مبانى المدرسة خلال الإجازة الصيفية ، ولكنى أتذكر أن حرب عام ١٩٦٧ صدمتنا. لقد كان شعوراً بأنَّنا خُدعنا، وقد تدهورت روحنا المعنوية. وفى البداية، كنا نمشى من السيدة زينب إلى العباسية(١٧) ، وهى مسافة طويلة ، ونجهز ملابسنا العسكرية ونحاول أن نفعل شيئًا. وكانت الأمور تتكشف لنا فعلمنا أنَّ جيشنا بأسره قد قُتل ، وأنَّنا خُدعنا أمةً وأفراداً. وقد خرجنا من هذه الحالة من الصدمة والشلل عندما طالبنا عبد الناصر بالبقاء ، وقد كان ذلك فى الثالثة صباحاً، ولم يكن فى منزلنا تليفون فوجدت أسرتى غاضبة منى ، وأعتقد أنَّ هذه المرحلة هى أهم مراحل حياتى ؛ فقد بلغ بى الغضب مبلغًا دفعنى للسير فى الشوارع والبكاء. وقد أفزعت الأطفال الذين كانوا يلعبون فى الشارع ، وكنت أقول لنفسى إن هؤلاء الأطفال قد خُدعوا أيضًا. لقد كانت أياماً شديدة القسوة.

وعلى الرغم من هذا التعبير التلقائى المؤيد لعبد الناصر أصبح الطلاب عقب الهزيمة أكثر تطرفًا فى اعتراضهم على المؤسسة الحاكمة لكبتها القوى السياسية المستقلة. وقد جرى تنظيم مظاهرات ضخمة، وإضرابات، واعتصامات كرد فعل غاضب

للهزيمة المخزية. ولم يشك الطلاب عامة فى مبادئ النظام الناصرى بل فى الأسلوب الذى اتبعته الدولة لقمع أى نوع من النشاط السياسى المستقل ومستوى الرقابة الذى فرضه النظام ، وتتذكر هدى فتقول :

كان البوليس السرى يتابعنا. وهم من الصفوف التى كان عبد الناصر يعدها لمواجهة القوى المحافظة الرجعية التى لم يكن يثق بها. وقد أراد عبد الناصر عندئذ الحصول على تأييد كل من أحب الاشتراكية بالفعل. غير أنَّه استخدم فى واقع الأمر المنظمات المختلفة للتجسس على الناس ، وكنا نعبر عن نقدنا الشديد ونود أن نفعل شيئًا لأمتنا. وأرادوا منا أن نكتب تقارير ، وكان يسمونها تقارير الرأى العام: ما يتحدث عنه الناس، والنكت التى يضحكون عليها، ... إلخ. وما لبثنا أن شعرنا أنَّ الأمر لم يقتصر على خداعنا على المستوى السياسى ، وإنَّما امتد لمحاولة السخرية منا. فهو لا ينظرون لك إلا بوصفك مخبراً. كان الأمر فظيعًا وأعلنا عن رفض جماعى، الكل رفض أن يعمل، ولم يكن الأمر إضراباً حقيقيًا. وقد كان ذلك الوقت الذى بدأت الجماعات اليسارية تتصل بنا. وقد كانت نقلة. كان ذلك فى نهاية الستينات وبداية السبعينات. وكانت لى صديقة أثق فيها كثيراً، وكنا متلازمتين. وقد ساعدنى هذا على أن أتخذ موقفًا ؛ فقد بدأنا نشارك بدرجة أكبر مع الجماعات اليسارية وبدأنا ندرس الماركسية.

وبالإضافة إلى نداء الطلاب بسحب رجال المخابرات من الجامعات، والتحقيق فى تدخل الشرطة فى الجامعات، فقد طالبوا أيضًا بحرية التعبير للصحافة وإصدار القوانين التى تؤسس الحريات السياسية وتطبيقها (Abdallah, 1985:152). وقد أدت هذه المطالب إلى رفع عدد من القيود التى وقفت فى السابق فى طريق النشاط الطلابى. وبصفة خاصة تزايد عدد مجلات الحائط الجامعية التى لا تخضع للرقابة والتى استخدمها الناشطين من الطلاب لنقد النظام، ونشر أفكارهم، وحشد إخوانهم من الطلاب .

الحركة الطلابية وتزايد المعارضة النسائية

استمرت حالة من الجمود عرفت باسم اللاسلم واللاحرب بعد وفاة عبد الناصر فى عام ١٩٧٠، وقد أطلقت هذه الحالة ردود أفعال قوية من الشعب المحبط ، وقد نظم الطلاب الناشطين بصفة خاصة حركات واسعة النطاق انتقدت نظام السادات لعدم القيام بأى عمل تجاه القضية الفلسطينية (Baker, 1990:127). ومع ذلك، فإنَّ الشعور بالضياع والإحباط لم يلبث أن حل محله حماس جديد ونشاط سياسى نابع من الحركة الطلابية. وعلى الرغم من المخاوف والصعاب المرتبطة بالأنشطة السياسية للطلاب خلال السبعينيات ، فإن الكثير من السيدات يصفن اشتراكهن كتجربة إيجابية للكفاح والأمل والتفاؤل المشترك .

وقد بدت المشاركة فى السياسات اليسارية بصفة عامة، والحركة الطلابية بصفة خاصة، خلال عهد السادات ، ذات أهمية لجيل كامل من النساء اللائى ضممن فى صفوفهن عدداً كبيراً من الناشطات المعاصرات ، وقد عادت هانية ك ، وقد تلقت تعليمها المدرسى فى كندا، إلى مصر فى بدايات اندلاع الحركة الطلابية. وترى هانية أنَّ الحركة وكافة الأنشطة ذات الصلة بها قد ساعدتها على تثبيت قدميها مرة أخرى بعد فترة من الشعور بالضياع، وتقول:

قررت أن أفيق ، وأن أشارك فى الكفاح الوطنى. وقد أُلقى القبض علىَّ لأول مرة عندما كان سنى سبعة عشر عاماً. وقد كانت السنوات الثلاث الأولى من عودتى إلى مصر نقطة تحول كبيرة فى حياتى. وقد انهار والدى حقًا لأنَّ مخاوفه تعود إلى عهد عبد الناصر، عندما كان يُلقى القبض على الناس فلا يعودون أبداً، ولكن أمى كانت قوية جداً رغم أنَّها تبدو دائمًا ضعيفة . وقد أُلقى القبض على إخوتى فى بداية الأمر خلال اعتصامهم بجامعتهم. وكان أبى خائفًا على مصيرهم. وقد حدث ذلك مرة أخرى فى منتصف السبعينيات ، وفى هذه المرة جاءت الشرطة لمنزلنا وألقت القبض على أخوتى، ثم ألقوا القبض على طلاب آخرين بالجامعة. وقد أصبحت هذه المواجهة المستمرة جانبًا من حياتنا، وكان لزامًا على أبى أن يتأقلم معها لأنَّه كان مقتنعًا بما يفعله الطلاب .

وقد تزايدت مشاركة أمهات الطلاب ، وذلك بالضغط على النظام لإطلاق سراح أبنائهم من المعتقلات. وأيضًا بإخفائهن للنشطاء الهاربين من الشرطة. وقد أصبحت هانية متحدثة باسم "حركة الأمهات" عندما كانت شابة صغيرة :

كانت كافة النساء المشاركات فى هذه الحركة رائعات ؛ فقد كن على استعداد أن يقمن بالكثير، كاشتراكهن فى المظاهرات، والتردد على السجون وغير ذلك. ومن ضمن ما قمن به حمل الرسائل من السجون إلى خارجها وبالعكس. ولم تكن أمى تحب هذه المهمة، غير أنَّها كانت تصحبنا وكذلك غيرها من الأمهات متى استطعن. وكنت أحاور بعض الضباط، وكنا ننظم اعتصامات فى ساحة المنزل. وكانت أمهاتنا يحاولن تجنب هذه المواجهات غير أنَّنا لم نكن نسمح بذلك. وفى إحدى المرات حوصرنا وأُلقى القبض علينا لبعض الوقت، وأخذونا للتحقيق وأطلقوا سراحنا فى المساء ، واستمرت هذه الأحداث لسنوات خلال تلك الفترة من عدم الاستقرار.

وتتذكر عزة أيضًا الأحداث المرتبطة بمشاركة والدتها فى الحركة الطلابية ؛ فبينما كان الأب يعمل بالخارج أصبحت عزة أكثر قربًا من والدتها بفضل النشاطات السياسية :

تحسنت علاقتى بوالدتى أثناء الحركة الطلابية ؛ لأنَّ فى ذلك الوقت ومع غياب والدى اعتاد الأصدقاء والزملاء المجئ للمبيت عندنا ، وكانت أمى تخفى بعضهم ليومين ثم أصبحت تشعر بدورها ، وعندما تسألها فإنَّها تقول "لقد كانت أيامًا عظيمة" ، وأتذكر المرة الأولى التى عاد فيها أبى. ولا أعرف بالضبط ما قاله فى ذلك الوقت، غير أنَّ أمى ردت عليه بقوة وقد ذهل لجرأتها عليه. أتذكر ذلك جيدًا لأنَّه كان يحمل طعامًا ألقى به فى وجهها. وقد اتسخ الجدار ببقايا الطعام ، وظل متسخًا لوقت طويل. وشعرت أمى أنَّها حصلت على قدر من القوة واحترام الذات. وهذا هو ما تعنيه كلمة تمكين بالنسبة لى ، فقد كانت جزءًا من حركة المرأة. وكانت أمهات الطلاب يذهبن سويًا للمحاكم ولمكاتب ضباط أمن الدولة ، وكن يجمعن المال ويهرِّبن الرسائل إلى السجون ، وشعرت أمى أن حياتها جزء من حياتى وأنَّ حياتى ، جزء من حياتها.

وفى بداية السبعينيات، نمت حركة طلابية قوية تطالب بتحرير الأراضى المحتلة الفلسطينية وبتحول النظام السياسى المصرى للديموقراطية (Abdallah, 1985:196). وقد

كان تراجع السادات عن المبادئ الاشتراكية وما نتج عن ذلك من تغيرات اجتماعية واقتصادية فى مصر قضية أخرى تناولتها الحركة. وترى هانية أن الحماس والطاقة المرتبطين بالقضية الوطنية فى بادئ الأمر، ما لبثا أن تراجعا ببطء تحت وطأة القضايا الاجتماعية والاقتصادية الملّحة :

التحقت بالجامعة فى عام ١٩٧٣ لأدرس الأدب الإنجليزى. وهناك قابلت أشخاصًا لا يزالون أصدقائى المقربين. وكنا جميعًا نقف موقفًا سياسيًا واحدًا واضحًا، ولكن فى الوقت ذاته كان حماسنا يذوب ببطء ، وكانت حرب عام ١٩٧٣ نقطة تحول للكثير فيما يتعلق بقضية الأرض (سيناء). وكان زمن التأمل والمناقشات ، ولكن نشأ فيما بيننا اعتقاد من نوع ما أنَّ الثورة ليست ببعيدة. وحاولنا بالفعل أن نقاوم لكننا انكسرنا فى النهاية. وقد حدث ذلك فى واقع الأمر بالتدريج. وكنا نعمل حتى نهاية السبعينيات. وفى عام ١٩٧٧، على الرغم من أنّنا حاولنا أن نوّسع من آفاقنا، فإنّنا أدركنا أنَّ النقطة المحورية ليست هى القضية الوطنية، وإنَّما هى المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، وبرزت الأصولية على الساحة، وكان هناك أشخاص ينسحبون إلى عوالمهم الخاصة.

وعندما تنظر هانية إلى ما مضى، فإنَّها ترى تلك السنوات التى شاركت خلالها فى الحركة الطلابية منغلقة فى ما يشبه"مساحة آمنة أشبه بالجيتو" جعلتها هى وزملاءها ينظرون إلى العالم الخارجى وكأنَّه غير حقيقى ، وهى تتذكر الإحساس بالاغتراب فى العالم الذى يقع خارج نطاق الحركة الطلابية. وما أن تفككت الحركة، حتى شعرت هانية وزميلاتها بالضياع، وخاصة لأنَّ نشاطهن قد منعهن من المشاركة فى دراستهن الجامعية :

وهكذا بدأت الكثيرات منا يحاولن أن ينظمن حياتهن فى الثمانينيات. وقد قررت أن أبحث عن طريق مختلف لكفاحى السياسى، وعملت على توسيع إدراكى بماهية السياسة. وفى هذا الوقت لم توجد أية منظمات مستقلة، ولكن كان هناك أحزاب فتحت مكاتب لها فى أماكن مختلفة. وقد شاركنا فى الانتخابات وفى أنشطة أخرى ربطتنا بالحكومة ، ثم ما لبثت أن شكلت قضية الأحزاب والبُنى جانبًا من مناقشاتنا وتفكيرنا.

وفى خط موازٍ لقيام المؤسسات والجماعات خارج نطاق الأحزاب السياسية(١٨)، بدأت بعض صديقات هانية فى الاجتماع المنتظم لمناقشة قضايا مختلفة، مثل تاريخ

الحركات النسائية فى مصر والبلاد العربية الأخرى أو تطوير وضع المرأة فى المجتمع. وأثناء هذه الاجتماعات، لم تقتصر مناقشات الصديقات على القضايا الجديدة ، بل امتد اهتمامهن باستكشاف وسائل جديدة لاتخاذ القرار وتوزيع القوى، الأمر الذى مثل نقلة من الأساليب الهرمية غير الديموقراطية التى عملت من خلالها الأحزاب السياسية والحركة الطلابية سابقًا. وعندما وقف حزب التجمع والنشطاء اليساريين موقف التحدى منهن بسبب محتوى مناقشاتهن والهدف منها، بدأنَّ فى نشر نشرة خاصة بهن.(١٩)

وتؤكد هانية وكذلك غيرها من الناشطات اللائى لعبن دورًا فى الحركة الطلابية فى السبعينيات ، أنَّ قضايا المرأة قبل الثمانينيات كانت مهمشة أو موضع مناقشة فى إطار الاشتراكية : "كنا نبحث عن التغيير والعدالة الاجتماعية. وقد بدت قضايا المرأة جانبًا من صورة شاملة ؛ فلم يكن من المقبول سياسيًا أن نقصر حديثنا على قضايا المرأة". ومع ذلك، فبعض الناشطات تمردن على المسلمات والقواعد الأخلاقية التى فرضها عليهن زملاؤهم. وعلى سبيل المثال، بدأت فاطمة ر فى المشاركة فى قضايا المرأة لأنَّها رأت أنَّ الرجال متناقضون فى مواقفهم، "فهم يتظاهرون بأنَّهم أصدقاء للمرأة بينما هم يتحدثون عنها من وراء ظهرها، وهناك الحكم الأخلاقى: فالفتاة التى لا تصادق الرجال أفضل ، كما أنَّ آراء النساء لا تؤخذ بجدية كآراء الرجال ،" وتقدم عزة ذكرياتها للعلاقات ما بين الجنسين داخل الجامعة خلال سنوات الكفاح السياسى المشترك للمسلمات والقيم المتشددة فيما يتعلق بسلوك المرأة "اللائق":

كان الرجال والسيدات يلتقون فى الكافتيريا، وكان يطلق عليها "الغرزة" أى المكان الذى يلتقى فيه الناس لتدخين الحشيش. وقد كانت كافيتيريا تقليدية ولم تكن الفتيات ترتادها ، ولذلك فقد بدأنا أولاً فى استخدام الممر لهذه المكان، ثم بدأنا نرتاد الصالة الواسعة، وأخيرًا جلسنا فى الكافيتيريا كشباب من الجنسين. وقد كان ذلك أمرًا جديدًا فى الكلية ، ولكن كان من المعروف أنَّنا فتيات مستقيمات ، وكنا نراعى سلوكياتنا إلى حد بعيد. وخاصة فيما يتصل بى شخصيًا، لأنَّ والدى ريفى، وكنت أعلم كيف ينظر الناس من خارج القاهرة للفتيات ، وكان الأمر مهمًا لنا وذلك لأنَّ زملاءنا ريفيون ، ويجب أن نذكر أنَّه فى ذلك الوقت كانت الجامعة مفتوحة لكافة المستويات الاجتماعية، وكان الجميع فى الجامعة، ومنهم من جاء من القرى والريف يحملون معهم كافة مشاعرهم وأفكارهم المسبقة عن المرأة، وخاصة نساء القاهرة. وعادة ما كانت فتيات

المدن، وخاصة المتحررات اجتماعيًا، يتسّمن بقدر كبير من الليبرالية ، ولكننا كنا نشعر أنّنا يجب أن نقدم نموذجًا يتبع، وأن نشجع غيرنا من الشباب والشابات لينضموا لمجموعتنا.

وعندما اقترحت بعض الناشطات مُن الطالبات المهتمات بالقواعد والمتناقضات الأخلاقية فيما يتصل بعلاقات الجنسين إقامة ندوة عن المرأة، كان رد الفعل سلبيًا ، وكانت فاطمة إحدى الطالبات اللائى أردنّ أن يتحدينّ الاقتناع السائد بأنّ قضايا المرأة تحتاج إلى تناولها كجزء من المشكلات الاجتماعية الأوسع نطاقًا :

قال لنا الكثير من الشباب والشابات إن ذلك موقف نسائى ، وإنّ الاشتراكيين يؤمنون أنّ مشكلات المرأة يجرى حلها جنبًا إلى جنب مع القضايا الاجتماعية. وأرادوا أن يعملوا فى اتجاه تحرير الطبقة العاملة. وقد استسلمنا لرأيهم غير أنّنا كنا نشعر ببعض القلق، ولذلك فقد تأجل مشروعنا لبعض الوقت. ومع ذلك، لم يُلغَ فمشروعنا تمامًا ، فبعد فترة من الوقت، قررنا أن نصدر مجلة للمرأة.(٢٠) وقد أدركت أهمية إصدارها عندما عملت فى المصانع خلال الصيف ، ووجدت أنّ العاملات يعانين من مشكلات تختلف عن مشكلات الرجال. وكنت لا أزال مهتمة رغم ذلك بالسياسة ، وذلك لأنّ زوجى كان يشارك فى العمل السياسى، وكان يُعتقل بصفة مستمرة ، ولكن عندما تزوجت أدركت أن حريتى الشخصية مرتبطة أيضًا بحرية غيرى من السيدات .

وقد اعترفت عدة سيدات أنّ حياتهن الخاصة أظهرت لهن على نحو مؤلم أنّ "هناك ما يسمى بقضايا المرأة" التى يجب أن تُعالج مستقلة عن الكفاح العام لتحقيق العدالة الاجتماعية ، وقد جاء الإدراك بأنّ حتى الرجال "التقدميين" يضطهدون المرأة، إما فى سياق السياسات الحزبية، أو داخل مؤسسة الأسرة، كنقطة تحول فى حياة الكثير من الناشطات. وقد ذكرت بعض الناشطات أيضًا تهميش دور المرأة فى الصراعات السياسية على المستوى الدولى، فى الجزائر، وفلسطين، والاتحاد السوفيتى السابق على سبيل المثال ، باعتباره سببًا أساسيًا لإعادتهن النظر فى مناهجهن الأساسية .

وترى عزة أنَّ النقلة إلى نظرة أكثر جدية لـ"قضايا المرأة" بوصفها قضايا مهمة وجديرة بالدراسة ترتبط بمؤتمر الأمم المتحدة للمرأة عام ١٩٨٥ والذى عُقِّد فى نيروبى:

أتصور أنَّ مؤتمر نيروبى قد أفاد كثيرًا سواء أدركت النساء ذلك أم لم تدركه، وقد كان المؤتمر نقطة تحول فى حياتى ؛ فقد شاركت فى التحضيرات، وبذلت قدرًا كبيرًا من الجهود الإيجابية، وأطلعت على كتابات عن المرأة ، ولم يشكل كل ذلك موقفًا ملموسًا عندئذ، غير أنَّنى بدأت أقتنع، وشعرت أنَّى أقوى بكثير فى ما يتعلق بقضايا المرأة عندما حان موعد مؤتمر نيروبى ، ولم يكن الأمر يتعلق بمؤتمر نيروبى نفسه فى واقع الأمر، إذ إنَّنى لم أذهب ، ولكن ما يهم هو كل هذه الأنشطة التى وقعت فى منتصف الثمانينات ؛ فمنذ عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٥ برزت إلى الوجود العديد من المنظمات ، ولم أنضم لعضوية أى منها، غير أنَّنى كنت أشارك فى العديد من أنشطتها ؛ فقد شاركت فى الحملة التى دارت للإبقاء على قانون الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٧٩ الذى أُطلق عليه اسم "قانون جيهان"، كما شاركت فى الجمعية التى أُنشئت باسم "لجنة الأسرة والمرأة". وقد كانت هناك حركة كبيرة ، وكنا نجتمع فى منازل وأماكن وقد أعددنا بعض المسودات لتعديلات على القانون ، وقدمنا ما أعددناه للبرلمان. وقد وقعت أحداث كثيرة فى هذه السنوات: الاستعدادات لنيروبى، والعمل لإعداد التقرير، وعملى لإعداد بحث للقاء الإقليمى للمرأة العربية والأفريقية. وقد كان كل ذلك يصقل شخصيتى سريعًا ، ثم أنَّ نوال السعداوى دعت للاجتماع الأول حول المرأة العربية ، وطلب منى اليونيسيف أن أقدم موضوعًا حول صحة المرأة ، وتتطلب الأمر بحثًا دقيقًا وقراءات متعددة حول الموضوع ، وكانت الصحة هى مدخلى لأنشطة حقوق المرأة .

وتقدم عزة الأدلة على التقاء العمل المهنى والنشاط النسائى فضلاً عن الترابط المتزايد ما بين المنتديات الإقليمية والدولية ، كما أنَّها تشير إلى تأثير نوال السعداوى التى عالجت فى محاضراتها وكتبها موضوع تحرير المرأة بوصفها قضية مهمة ، دون أن ترى أنَّها تناقض قضيتىّ الصراع الطبقى أو التحرر الوطنى، كما سبق وأوضحنا فى الفصل السابق .

ويبدو من الواضح أنَّ النقلة التدريجية فى اتجاه حقوق المرأة بوصفها قضية مشروعة فى الثمانينيات تمد جذورها إلى العديد من الأسباب ، مثل الأزمة التى عانت منها الإيديولوجية الاشتراكية بصفة عامة ، وخاصة خيبة الأمل فى قيام الناشطين بالتنفيذ الفعلى للقيم الاشتراكية. وقد تزايد عدد النساء اللائى بدأن فى اتخاذ مواقف رافضة للهياكل السياسية الذكورية التقليدية، بينما تزايد نقدهم للقواعد الأخلاقية والازدواجية المفروضة عليهن من قبل زملاؤهم الناشطون أو آباؤهن أو أخواتهن أو أزواجهن "التقدميون". وقد تطابقت ثورتهن ضد القيود على حرياتهن الشخصية مع التوسع الذى شهدته البرامج والمنتديات الدولية ، والتى استمرت فى التأثير على حياة الناشطات فى التسعينيات.

الصدمات الشخصية والبرامج الدولية

من الصعب أن نفهم ، ولكنَّنى أعتقد أن هناك ما يعيب الجيل الجديد ؛ فهم لا يتمتعون بالدافع نفسه وروح المبادرة التى كانت متوافرة لنا ، وبينما كنا نشعر أنَّنا نسعى بالفعل لتحقيق هدف ما، وأنَّنا ننطلق لوضعه حيز التنفيذ، فإنَّ هذا الجيل ليس له هدف، فهم لا وجهة لهم ؛ فالبديل بالنسبة لهم هو الانتظار. غير أنَّنا نشعر أنَّنا حاولنا ، وأنَّنا نودَّ أن يأتى من يستكمل مسيرة الكفاح. غير أنَّه لا يبدو أنَّ هناك من يرغب فى ذلك ، وعندما بدأنا كنا نهاجم الأجيال الأكبر سنًا، ونأخذ المبادرة فى أيدينا بأسلوب بناء وليس هدامًا. وآمل أن يأتى الوقت الذى يتمكن فيه الناس من رؤية هدف يسعون إليه. (هانية ك.)

وتجد أفكار هانية عن الجيل الجديد، وتعنى به من هن فى العشرينيات والثلاثينيات من عمرهن ، صدى بين الناشطات من جيلها والجيل السابق عليه ، وهن يصفن السيدات الأصغر سنًا بافتقاد الحماس والدافع والإرادة للمشاركة فى الكفاح السياسى ، وبينما استثارت الأزمة فى الفكر الاشتراكى بعد انهيار الاتحاد السوفيتى الكثير من الناشطات اليساريات لاهتمام أكبر بقضايا المرأة، يبدو أنَّ السيدات الأصغر سنًا قد أصابهن إحساس عام بخيبة الأمل وافتقاد الدافع الجماعى. وعلى ضوء غياب

حركات المعارضة الشعبية خارج الإطار الإسلامى، فإنَّ السيدات ذوات التوجهات العلمانية، لا ينشطن بوصفهن يمثلن جانبًا من حركة سياسية واسعة، بل إنّهن يجدن فى فرصهن المهنية أو ثورتهن الشخصية دافعًا يواجهن به اضطهادهن كنساء .

ويعدّ المستوى العالى للمهنية عيب آخر يُرى أنَّه ملازم للناشطات الأصغر سنًا ، وتقارن الناشطات الأكبر سنًا ذلك العيب إما بروح العمل التطوعى أو بالتطرف السياسى اللذين ميَّزا دوافع الناشطات من جيلهن ، وكما أشرنا من قبل، فإنَّ التأثير المتزايد لمنظمات التنمية الدولية، ومنظمات الدفاع عن المرأة وحقوق الإنسان ، فضلاً عن وكالات التمويل قد أسهم دون شك فى ارتفاع مستوى المهنية بين الناشطات المعاصرات . ومع ذلك، فإنَّ من الخطأ أن نتصور أنَّ الناشطات الأصغر سنًا وحدهن قد جمعن ما بين النشاط السياسى والمهن التى يتكسبنَّ منها ؛ فمعظم ناشطات الجيل الأسبق أضحين هن أيضًا جزءًا من نظام التنمية المعقد، والنشاط النسائى، ورسم الاستراتيجيات لجذب التمويل الأجنبى .

غير أنَّ الكثير من الناشطات الأصغر سنًا يبدين الندم على أنَّهن لم يولدن فى الجيل السابق مع السيدات اللائى كن "يعرفن ما الذى يكافحن من أجله". وقد قالت لى نيفين ب ، وهى ناشطة فى أوائل الثلاثينيات من عمرها: "إن أسوأ الأجيال هو جيلنا ، فواقع الأمر أنَّنا لا نجتمع على كفاح مشترك أو قيادة مشتركة على الإطلاق . وعلى الرغم أنَّ جيلنا فى البداية توافرت له كافة الإمكانات ، ولكن عندما بدأت المساعدات الأجنبية ترد إلى مصر ، وتأسست العديد من المراكز والاتحادات ، تغيرت شخصيات وأفكار الكثيرات من جيلنا".

ولعل ما تعبر عنه نيفين من حنين للماضى الذى لم تعشه يتصل ببدايات مشاركتها فى الحركة ؛ فخلافًا لسيدات أخريات أجريت معهن مقابلات ، لم تكن نشأة نيفين الأولى فى القاهرة بل فى المنصورة ؛ وهى إحدى مدن الدلتا ، وهناك اتصلت بمجموعة من الناشطات ينتمين إلى جيل السبعينيات ، وهى تقول :

عرفَّنى صديق لأخى على سيدتين اشتركت معهما فيما بعد فى جمعية "بنت الأرض"، وهى الجمعية التى أنتمى إليها ، وكنت فى السادسة عشر حينئذ. وكانتا أكبر منى بقليل. وقد كانت خبرة عظيمة أن أنشغل بمثل ذلك المشروع الرائع وأنا فى

سنى الصغيرة هذه. وقد طرأ تغيير كبير على حياتى ؛ فقد تعرفت على المشهد الثقافى فى المنصورة من خلال المجموعة. وقبل ذلك كنت لا أشارك إلا فى اتحاد الطلاب فى المدرسة الثانوية ، وكان اتصالى بالناشطات فى مجال حقوق المرأة بداية لتكوين نظرة للأشياء وموقف سياسى. وقد كانت خبرتنا فى ذلك المجال فريدة من نوعها ؛ فتعرفت على الاتجاه النسائى. وعلمتنى الجمعية معنى العمل الجماعى ، وربما كان لدى الاستعداد لمثل ذلك العمل ذهنيًا وعلميًا ، غير أنهُ فضلاً عن ذلك كان التدريب على مستوى كبير من الأهمية فى تلك المرحلة المبكرة من عمرى ؛ فقد كانت مرحلة تكوين شخصيتى. وإنّنى أدين بسبعين بالمائة من تكوينى العقلى لتلك الجمعية.

وتؤكد نيفين على تفرُّد خبرتها السياسية وتميزها فى اتصالها بسيدات من الجيل الأسبق ؛ فهى ترى أنّ هذه الظروف الخاصة تميزها عن غيرها من الناشطات الأصغر سنًا، وتولّد فى نفسها إحساس بالانتماء لذلك الجيل الذى نشط إبان عهد السادات ، كما تعبر نيفين عن إحساسها بالاغتراب فيما يتعلق بعدد من المناسبات العامة كالمؤتمرات والندوات التى تعقد بالقاهرة. وفى الوقت ذاته، تعترف نيفين أنّ انتقالها من المنصورة إلى القاهرة كان الدافع من ورائه المشاركة فى مستوى أعلى من النشاط والحصول على فرص عمل أكثر فى العاصمة ، وبينما تحاول نيفين أن تستقر فى القاهرة وتعمل مع العديد من الجمعيات، وتتزايد مشاركتها مع المنظمات الدولية، فإنّها تحافظ على علاقات وطيدة مع السيدات اللائى ساعدنها على وضع خطواتها الأولى فى عالم السياسة. غير أنّ نيفين تدرك أنّها تبتعد أكثر وأكثر عن نوع النشاط والمبادئ التى ميزت المجموعة التى انضمت إليها فى بادئ الأمر.

ومع صعوبة الحكم على الدافع الفعلى للمشاركة الفردية فى النشاط السياسى، يبدو من الصعب – فى أيامنا هذه – أن نتدبر وسائل للتعيش دون مشاركة سياسية. وبالفعل، هناك من السيدات من يدفعهن الأمل فى المقابل المادى والشهرة لا الرغبة الصادقة للدفاع عن حقوق المرأة. ولكن هناك ناشطات شابات، حتى وإن كن أقلية، يكافحن فى سبيل حصول النساء على حقوقهن بالحماسة نفسها التى اتسمت بها الأجيال السابقة. وعند سؤالى للناشطات الأصغر سنًا عن دوافعهن للمشاركة فى نشاطات المرأة، لم تكن معظمهن على يقين من بدايات اهتمامهن غير أنّ كل منهن روى

لى حكاية حزينة. فمنى أ. على سبيل المثال نشأت فى حماية والديها من العالم الخارجي ، وقد فرض والداها عليها قواعد صارمة لكيفية "السلوك الذى يليق بفتاة". وفى البداية لم تعترض منى على قواعد والديها ونظرتهما الأخلاقية، بل أنَّها تذكر أنَّها دافعت فى مناظرة أقيمت بمدرستها عن بقاء المرأة فى البيت :

لا أعلم حقيقة ما الذى دفعنى للتمرد وكيف بدأ تمردى بالتحديد. وقد كنت دائمًا متمردة، ولكن إلى حد ما وإلى أن بلغت سنًا معينة كنت أثق كثيرًا فى والدى وقد كان دائمًا ما يقول لى أنَّ مكان المرأة هو منزلها. وقد فقدت ثقتى به عندما وجدته غير سعيد. وقد كانت أمى ملازمة للبيت ومع ذلك كان غير سعيد. فالأمر لا صلة له ببقائها فى البيت أو عدمه. وكانت صديقاتى فى المدرسة اللائى كانت أمهاتهن يخرجن للعمل أكثر سعادة فى فترة الطفولة. وقد كانت أمى امرأة عنيفة، وأعتقد أنَّ ذلك تسبب جزئيًا فى تمردى. وكان من الممكن أن أكون فتاة لطيفة غير أنَّنى لم أكن. وقد اعتادت أمى أن تضربنا حتى بعد أن تقدمنا فى السن. وأذكر آخر مرة ضربتنى فيها عندما كنت فى الرابعة عشر من عمرى. وأتذكر أنَّنى قلت لأختى ذات ليلة أنَّنى أخجل من تعرضى للضرب فى سن الرابعة عشر بينما صديقاتى فى المدرسة لا يتعرضن لمثل تلك المعاملة على الإطلاق. وفى يوم من الأيام قلت لنفسى إذا ضربتنى سأضربها. وهذا هو ما حدث. فقد صفعتنى فصفعتها، ثم صفعتنى مرة أخرى، وتبادلنا الصفعات حوالى خمس مرات. فكلما صفعتنى صفعتها أيضًا، وقد أصيبت بصدمة فلم تصدق رد فعلى. ولم تضربنى مرة أخرى بعد تلك الحادثة .

ولم تشارك منى فى العمل الاجتماعى أو المنظمات السياسية عندما تقدمت بها السن. وهى ترى التزامها النسائى نابعًا من شخصيتها، وإحساسها بالعدالة، وتجاربها، وخبراتها المؤلمة، خاصة تلك المرتبطة بوالدتها، وزوجها فيما بعد. وقد عملت منى لسنوات عديدة فى وظيفة لا صلة لها على الإطلاق بالنشاط النسائى. وقد تركت وظيفتها بعد زواجها ولازمت منزلها لعدة سنوات. وخلال وخلال تلك الفترة بدأت فى ممارسة العمل التطوعى مع جمعية تضامن المرأة العربية التى أنشأتها نوال السعداوى. وقد كانت وظيفتها التالية متصلة بمشروع يتيح للمرأة الحصول على دخل خاص بها، ثم استقرت بعد ذلك فى وظيفتها الحالية بأحد مراكز الدفاع عن حقوق

الإنسان، وهى تقول "إنَّنى أحب عملى هنا، على الرغم أن هناك من ينظر إليه على أنَّه مجرد عمل تطوعى. ولكنى أفضله حتى على العمل المهنى لأنَّه هوايتى. هذا هو ما أحب أن أعمله، وقد استفدت كثيراً من عملى فى هذا المكان. فقد تطورت شخصيتى من خلال تجربة ثرية من خلال منظور الاتجاه النسائى المحدود الذى هو أحد أوجه حقوق الإنسان. وإنّنى أشعر بالسعادة هنا لأنّى ناشطة فى مجالى المرأة وحقوق الإنسان" .

وقد أصبح منظور حقوق الإنسان إطاراً واسع القبول للنشاط النسائى فى مصر فى أيامنا هذه. وترى الكثيرات من الناشطات فى مجال السياسة فى عقد السبعينات، مثل الناشطات فى مؤسسة المعهد الذى تعمل به منى، أنَّ مفهوم حقوق الإنسان قدَّم بديلًا لأشكال سابقة من الكفاح الاشتراكى. غير أنَّ الانتشار الواسع للمراكز التى تعمل فى مجال حقوق الإنسان فى الماضى القريب يعد غالبًا أحد النتائج الواضحة لتأثير البرامج الدولية والمؤسسات المانحة .

ومثلما ترى منى أن مشاركتها فى نشاط المرأة هو امتداد لتمردها المبكر على ضرب أمها لها، فإنَّ سامية أ. تصف أيضًا مشاركتها فى الحركة النسائية بوصفها تطوراً لإحساسها السابق على ذلك بالظلم، ولوقوفها موقف التحدى من توقعات أمها، وأقربائها، وخطيبها :

نشأت وأنا أعتقد أنَّ المرأة يجب أن تتزوج وتنجب، على الرغم من أنَّ أفراد أسرتى على مستوى عالٍ من التعليم. وقد خُطبت مرتين ولم تستمر الخطبة فى الحالتين. ففى كل مرة كانت الأمور لا تسير على ما يرام بسبب مشكلة كبيرة. فقد حاول خطيباى أن يضعونى فى إطار، كما حاولا أن يفرضا صورتهما علىّ.غير أنَّ التمرد الكامن بداخلى ظل موجوداً على الدوام. وكنت أصر على أنَّنى أبحث عن حياة "طبيعية". وكانت أمى وبقية أفراد عائلتى يرون أن كل ذلك مرجعه إلى دراستى لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه، أو لأنَّنى أتصف بقدر كبير من النضج، أو لأنَّنى أتمتع بقدر زائد من الحرية .

ولم تكن منى وسامية كلاهما مهتمتين بالسياسة قبل مشاركتهما فى الأنشطة النسائية، ولم يتَّبعا إطاراً إيديولوجيًا واضحًا. غير أنَّه بالرغم من اختلاف خبراتهما ومشاركتهما الحالية فى تلك الأنشطة، فإنَّهما يشتركان فى الإحساس بالتهميش والظلم فى مراحل حياتهما الماضية. وتصف منى كيف كانت أمها وأختها تعاملنَّها معاملة قاسية بسبب بشرتها السمراء. وتتذكر منى حادثة وقعت منذ ست سنوات عندما كانت فى ألمانيا لإلقاء سلسلة من المحاضرات: "كانت أمى معى لترعى ابنى فقد كان طفلاً صغيراً، وعندما كنا نمشى فى الشارع كان الناس يستديرون لينظروا إلىّ وليس إلى أمى. وقالت لى أمى أنَّهم ينظرون إلى لأنَّى سمراء". ومع ذلك فإنَّ الشعور بالاختلاف عن الآخرين أعمق بكثير من مجرد الشعور باختلاف الملامح. وتصف منى نفسها بالانطواء الأمر الذى جعل تكوين الصداقات أمراً عسيراً عليها. وتتصل منى حاليًا بأشخاص كثيرين من خلال عملها الحالى، غير أنَّ منى ما زالت مدققة فى اختيار صديقاتها وتفضل أن تعمل فى صمت على الرغم من أنَّها تحظى الآن بالشهرة .

أما سامية، فقد اختارت طريقًا آخر. وهى تستمتع بالاهتمام العام بعملها فى مجال الأنشطة النسائية. وهى ترى أنَّ الالتزام بالاتجاه النسائى يعنى أيضًا الاتسام بروح اجتماعية قوية والانفتاح على الآخرين. وتتذكر سامية، مثلها فى ذلك مثل منى، الإحساس بعدم الانتماء وهى تشب عن الطوق، فتقول "لقد كنت اتسم بالهدوء الشديد، ولم أكن أعرف كيف أتحدث. وكان ينتابنى شعور بالبؤس الشديد. فقد كنت بدينة أزن أكثر من ثمانين كيلوجرامًا. وكنت أستذكر دروسى وأتناول الطعام طوال الوقت. ولم تكن لى حياة اجتماعية". وفيما بعد عندما التحقت سامية بالجامعة شعرت بأنَّها مغتربة على الرغم من حصولها على أعلى الدرجات والكثير من الاهتمام من زملائها الذكور: "عندما كانوا يقولون لى أنَّنى جميلة، كنت أظن أنَّهم يجاملوننى. وكنت لا أزال خجولة ولا أهتم سوى بدراستى. وكانوا يظنوننى متعجرفة" .

وبعد محاولات فاشلة للارتباط تزايد شعور سامية بالإحباط والاكتئاب. وقد بلغ شعورها بالاغتراب مداه قبيل أن يتغير موقفها إلى النقيض :

فجأة أشرقت عليّ لحظة يسمونها "لحظة التنوير" فى الأدب. فشعرت أنّنى الوحيدة التى على حق، وأنّ الآخرين يعانون من مشكلاتهم. وقابلت كل هؤلاء السيدات اللائى كن يعشن حياة يكرهونها. فهناك الزوجات اللائى يكرهن أزواجهن. وكنت قد اعتدت الشعور بالذنب لدرجة كبيرة. وفى لحظة ما كنت أخجل من نفسى. غير أنّ قوة هذا الشعور أعطتنى الدافع لفك أسرى .

وبعد هذا التغير النفسى اتصلت سامية بمركز دراسات المرأة الجديدة حيث تلقت إطاراً نظرياً وسياسياً القى الضوء على تجربتها الشخصية المؤلمة :

لقد كانت ضربة حظ . فقد ذهبت إلى مركز دراسات المرأة الجديدة بالصدفة، فقد كنت أحضر ندوة فى المجلس الثقافى البريطانى عن صورة المرأة. ولم يكن فى ذهنى أى إطار نظرى. وبدأت أنتظم فى حضور الاجتماعات وتدريجياً أصبحت عضواً فى الجمعية. وقد تعلمت منهن الكثير. وقد سهلت خلفيتى الأكاديمية الأمر، فقد كنت على معرفة بأصول البحث العلمى. وأعتقد أنّ الخطين يلتقيان عند نقطة محددة، ولا يجب الفصل بينهما. كما أنّنى أؤمن بالتضامن، فلا يستطيع المرء أن يقوم وحده بشىء. وتكمن قوة السيدات ذوات الاتجاهات الإسلامية فى تضامنهن. وأصبح الاتجاه النسائى تدريجياً هو رؤيتى وأسلوبى فى الحياة. ومنذ ذلك التاريخ بدأت الأمور تسير من حسن إلى أحسن .

وقد استمدّت سامية إحساسها بالقوة من إدراكها أنّ غيرها من السيدات يعانين نفس مشاعر الذنب والاغتراب التى تشعر بها. ومنذ أن التقت بسيدات مركز دراسات المرأة الجديدة اكتشفت سامية مكاناً آمناً تستطيع أن تعبر فيه بحرية عن نفسها، وتقابل فيه سيدات يقدمن لها الأدوات الفكرية اللازمة لتحليل ما وقع عليها من ظلم واضطهاد. ويشير وصفها لتشابه النشاط النسائى والنشاط الأكاديمى إلى إحدى سمات الأنشطة المعاصرة حيث يجرى اندماج للبحوث، ونشاطات التنمية، والنشاطات السياسية . ويشيع الاتهام بالإسراف فى التنظير على حساب العمل السياسى الملموس بين معارضى هذا الاتجاه العديدين المتواجدين على سبيل المثال فى الدوائر اليسارية، والإسلامية، وأعضاء الجمعيات الأهلية الذين يعملون جنباً إلى جنب مع ما يسمى بالقاعدة العريضة.

وتؤكد سامية أن دور المركز اقتصر على تقديم منصة لها، وفرصة، كى تضع إمكاناتها التى لازمتها طيلة حياتها، فى قالب ملموس. ولم تمض إلا بضع سنوات بعد لقائها الأول بالمركز تحولت بعدها سامية إلى شخصية عامة. ولا يمكننا القول يقينًا إذا ما التزمنا العدل، أن الدافع الأول لسامية ولغيرها من الناشطات يرتبط بفرص الحصول عل عمل. غير أنَّه لا شك فى أنَّ السياق الاقتصادى والاجتماعى لنشاط المرأة فى التسعينات، الذى يصحبه روابط دولية واهتمام إعلامى متزايد، قد نتج عنه مناخ يسمح بالتطور السريع لفرص العمل وتحقيق الشهرة. وقد تنوّعت ردود أفعال الناشطات لهذا الموقف: فخضع بعضهنَّ خضعن لإغراء الفرص الجديدة أكثر من غيرهن .

الظروف الخاصة : الفرص والأزمات

تحتوى المقتطفات المختارة من سيرة حياة الناشطات على ما هو أكثر من مجرد دلائل فيما يتصل ببدايات اتصالهن بالنشاط النسائى، فهى لا تقتصر على الأحداث الأبوية فى حياة كل منهن بل إنَّ الروايات تقدم نظرة ثاقبة أيضًا للظروف والعقبات الشخصية التى تشكل الحياة اليومية لمن يعمل فى المجال الاجتماعى. وعلى الرغم من أنَّ الحكايات روتها سيدات فرادى كل على حدة، وتحتوى على خبرات خاصة تتخطى السياق السياسى والتاريخى، فإنَّها تثير قضايا عامة. وتتسم الروايات التى جمعتها بالتعقيد على نحو لا يسمح باستكشاف شامل لكافة نواحيها وموضوعاتها. ومع ذلك، فإنَّنى أودّ أن أشير إلى عدد من القضايا التى تناولتها معظم الناشطات باعتبار أنَّها جوانب هامة من حياتهن. وتتصل هذه القضايا بصفة خاصة ببيئتهن المحيطة : أمهاتهن، وآبائهن، وأقربائهن، وعشاقهن، وأزواجهن، وأصدقائهن. وفى بعض الحالات يمكن أن يوفّر هؤلاء الدعم والقوة لهنَّ، وفى حالات أخرى من الممكن أن يشكلوا عقبات كبيرة فى طريقهن وأعباءً إضافية تثقلهن. وهم يشكلون فى كثير من الأحيان مزيجًا من الاتجاهين فى حياة المرأة، ففى بعض الأحيان يشجعون نموها وتطورها، وفى أحيان أخرى يضعون لها الحدود ويعوقون مسيرتها.

وهذه الظاهرة جديرة بالملاحظة فى الأسلوب الذى تصف به الناشطات آبائهن والأثر الذى تركوه على حياتهن. وقد جذب عدد من السيدات الانتباه للتأثير الإيجابى للآباء فى حياتهن، وموقفهم المساند لتعليم بناتهم. وتتذكر عزة أحد الكتب الأثيرة إلى نفسها، وهو من إهداء والدها، فتقول:

فى طفولتى كان أبى يحكى لى عن بعض الكتب، وكان يسمح لى بالذهاب للمكتبة العامة . وكان أحد أهم الكتب التى أهداها لى وما زلت أذكرها بل وابتعتها من أجل ابنتى هو كتاب "آميليا إيرهارت" .Amelia Earhart وقد كانت أول امرأة تقود طائرة، وقد كان الكتاب عن حياتها. وفى طفولتها كانت ترفض أن تكون مجرد فتاة فكانت تلعب ألعاب الأولاد. وكانت على إصرار وقوة عظيمتين . وقد كان أبى يأمل أن أكون امرأة قوية مثلها .

وتؤكد عزة، مثلها مثل سهام ونيفين، أهمية الحماس للتعليم والاهتمام به. ولم تكن الدراسة والكتب هما الوجهين الوحيدين للتعليم الثانوى والجامعى اللذين يمثلان المرحلتين اللتين وصفا بأنَّهما الأكثر أهمية فى تطورهن كناشطات فى مجال حقوق المرأة. بل إنَّ الاندماج فى الأنشطة المدرسية والجامعية تتكرر الإشارة إليه فى رواياتهن. وتتذكر هدى جماعات النقاش المختلفة، والمشروعات التى تتضمن خدمات للمجتمع، والمخيمات الصيفية كجانب من تعليمها. وقد اقتصر نشاط سهام على الرياضة والتحاقها بالـ"حرس الوطنى"، غير أنَّها شاركت فى العديد من الأنشطة الثقافية إلى جانب مشاركتها السياسية. وقد التحقت عزة بفصول الرسم والتمثيل داخل الجامعة، كما شاركت فى جماعة الصحافة، وكتبت الشعر وشاركت فى مسابقات للقراءة قبل مشاركتها فى الحركة الطلابية. وجميعهن كن بارزات ونشطات ومتحمسات ومتعاطفات كل بأسلوبها، وجميعهن أردن أن يشكلن جانبًا مؤثرًا فى الظروف والتغيرات التى تحيط بهن .

وقد أصبح من الواضح أنَّ التعليم بمعناه الواسع، بالنسبة للعديد من السيدات، قدم الوسيلة لتخطى الدور الضيق المحدد لكل نوع. وقد كانت الصلة ما بين التعليم و"التشبه بالأولاد" هو العامل الحاسم فى نشأة سهام وخبرتها بهويتها، وتقول عن ذلك :

حصلت على الإذن بالذهاب للمدرسة سيراً على الأقدام. وربما كنت محل ثقة، وربما كان ذلك بسبب مظهرى. فقد كنت أبدو صغيرة للغاية، وأظن أنَّه لم تبدُ علىّ علامات الأنوثة فى المدرسة الثانوية. ولم يكن تفكيرى متجهًا للشباب. وقد اعتبرتنى أسرتى صبيًا عندما كنت صغيرة.ويعود ذلك إلى أنَّنى كنت الأصغر سنًا وأنَّنى كنت أتحدث مثل الكبار. وقد أعتاد أخى أن ينادينى عندما يزوره أصدقاءه ويتحدث معى أمامهم للتباهى. وكانوا يطرحون علىّ أسئلة وكنت أجيب إجابات واضحة فصيحة. وكان أبى يُعجب بذلك، وكان دائمًا ما يجيب عن أسئلتى. وقد دفعنى هذا للاعتقادبأنَّ قدراتى العقلية على جانب كبير من الأهمية إذا ما أردت أن أنال حب الآخرين. وقد كان ذلك اكتشافًا هامًا بالنسبة لى عندما شببت عن الطوق. وهكذا ولأنَّنى كنت ألقى المديح فى كل وقت، ونظراً لما كنت أقول، فقد تصورت أنَّ أسلوب تفكيرى وحديثى يشكل جانبًا من شخصيتى. فأنا أتمتع بالذكاء، وقد لقيت تشجيعًا، ولذلك فقد كان التعليم بالنسبة لى أمرًا طبيعيًا. وعندما بلغت الثالثة عشرة من عمرى، كان لزامًا علىّ أن أحصل على إذن إذا ما أردت الخروج من المنزل. وعندما تجىء الإجابة بالرفض، كنت ألحظ أنَّ أخى قد اعتاد الخروج كلما أراد. وقد بدأت أسأل عن السبب. وكانت أسرتى تأخذنى مأخذ الجد فيما يتصل بتعليمى، وربما تصورت أنَّهم سيأخذونى مأخذ الجد بمساواتى بإخوتى. غير أنَّنى لم أحصل على الحرية التى حصلوا هم عليها. وربما شعرت أنَّنى على نحو ما ولد مثلهم غير أنَّنى لا أتمتع بحقوق الأولاد. وربما كان التعليم بالنسبة لى ضربًا من التشبه بهم. فمنذ سن مبكرة كنت مدركة للحقوق المختلفة التى يتمتع بها الرجال والسيدات. ويتمثل العنصر الآخر الذى ترك أثره فى تربيتى فى أنَّ والدى، وقد كان قارئًا جيداً، كان مؤمنًا بالمشاركة فى الحياة العامة، فإذا لم تكن تلك المشاركة عبر قنوات منظمة، فلتكن ضربًا من الالتزام بأن نُعنى بما يقع خارج منزلنا. وقد أعتاد أنَّ يناقش الأمور السياسية مع أصدقائه بينما كنت أنا متواجدة معهم. وأتذكر فى طفولتى أن أبى كان يأتى بالصحيفة ويعدنى بأن يدفع لى قرشًا إذا ما قرأت له جانبًا منها. وكنت أجلس إليه وأقرأ له، وأسمع له عندما يتحدث فى شئون السياسة. ونشأت على الاهتمام بالحياة العامة. فجميعنا فى أسرتنا لم نشعر بأنَّنا منفصلين عن الحياة العامة. ولم نكن أسرة تقليدية بهذا المعنى .

وعلى الرغم من الدعم الذى قدمه والدا عزة وسهام لهما فيما يتصل بتعليمهما، فإنَّهما قد وضعا مع ذلك العقبات التى منعتهما من التشبه بالأولاد فى سلوكهما وحركتهما. ويسرى فى الكثير من الروايات ذلك الشعور بالتفرقة والذى يقوم على حقيقة أنَّهن وُلدن فتيات بغض النظر عن مقدار الدعم الذى يقدمه أقاربهن لهن. وفى أغلب الأحيان، يُنظر إلى التذبذب بين الدعم والمنع على أنَّه يمثل تناقضًا أدى بدوره فى واقع الأمر إلى أشكال من التمرد الشخصى، وإلى المشاركة فى أساليب منظمة للكفاح. وعلى سبيل المثال، فهناك من حذا حذو نادية فى رؤيتها لأيام الصعوبات بوصفها أيامًا جلبت لهنَّ الخير على نحو غير مباشر، فقد ساعدتهن تلك الأيام الصعبة على اكتساب القوة فى مواقع الكفاح التالية :

كنت الرابعة فى ترتيبى بين إخوتى، عندما كان والداى يوَّدان أن ينجبا ولدًا. وكنت سيئة الحظ لأنَّنى وُلدت كفتاة غير مرغوب فيها، وكانت بشرتى أكثر سمرة من أخواتى، بالإضافة إلى أن ولادتى وافقت فترة الحداد على وفاة جدى. ولذلك نشأت وقد تقبلت وضعى الأدنى. بينما كان أخى الذى وُلِّد بعدى بسنة وتسعة شهور مصدر سعادة الأسرة. غير أنَّنى فيما بعد نظرت لكل ذلك كمزية، فما يهم هو أنَّنى اكتسبت شخصية أقوى، وأنَّ أخى الضعيف اضطر أن يحذو حذوى .

وتؤكد نادية، مثلها فى ذلك مثل الكثيرات غيرها، أنَّ تجاربها الشخصية فيما يتصل بالتفرقة القائمة على النوع جعلتها حساسة لكافة أنواع الظلم، وغرست فى نفسها كراهية لكافة أنواع الاستغلال. غير أنَّ نادية تقر بأنَّ هذه الأحداث قد تتسبب فى عقد لا يمكن علاجها، وعقبات نفسية تستمر مع المرأة طوال حياتها. وفى حالة هانية، نجد أنَّها تلقت إشارات متناقضة من أقاربها. فبينما كان والدها يقدم لها الدعم، ويعاملها معاملة مساوية لمعاملة إخوتها من الذكور، فإنَّ والدتها ظلت تذكرها بـ"التصرف بوصفها فتاة وليس فتى". وهى تتذكر أيضًا أن أخواتها الذين شاركتهم النشأة الأولى ولعبت معهم ومع أصدقائهم قد اعترضوا على اتخاذها أول صديق لها.

وقد تؤدى هذه الإشارات المتناقضة إلى إحساس بالارتباك، غير أنَّه فى الحالات الخاصة بالناشطات نجد أنَّها أدت إلى تزايد المعرفة بالذات، والقوة المعنوية، والحس السياسى. وما نحتاج إلى تأكيده مع ذلك هو أن دعم الأب ليس ضروريًا كى تصبح

المرأة ناشطة فى مجال حقوق المرأة. فعلى سبيل المثال ، نجد أنَّ منى تصف والدها كما يلى "كان متعصبًا فى اعتقاده أنَّ مكان المرأة هو بيتها، وأنَّ واجبها الأول هو تجاه زوجها ثم أولادها". وعلى الرغم من هذا التصوير فإنَّ منى لم تشعر بأية كراهية تجاه والدها: "إنَّ أبى شخص لطيف غير أنَّه مشوَّش التفكير فيما يتصل بالمرأة. وأعتقد أنَّ ذلك ناتج عن تربيته. فقد توفيت والدته ونشأ يتيمًا يحارب للبقاء حيًا". أما الشخص الذى تحتقره وتحمله مسئولية الألم والصعوبات التى مرت بها فهى أمها التى تقول عنها:

تمثل أمى المشكلة الأساسية فى حياتى. فهى تكره النساء وذلك يكشف عن مدى كراهيتها لنفسها. ويمكننى أن أصارحك بذلك الآن لأنَّنى أستطيع أن أرى وأفهم مستعينة بالتحليل العلمى. فقد كانت تتمنى دائمًا إنجاب ذكر، وهذا أمر معروف. ولم تعمل أمى قط، ولم تكن على قدر من التعليم، غير أنَّها كانت تتسم بالجمال. وهى تمثل المرأة الجميلة فى صورتها المعروفة، وهى تحيل حياة زوجها وأبنائها جحيمًا لمجرد أنَّها لا تبرح البيت. فقد كان الأمر محبطًا لها، ولكن حتى إذا ما أُتيحت لها فرصة للعمل، فإنَّها لا تفعل، لأنَّها لا تؤمن بالعمل .

وقد تسببت والدة منى فى آلام وأوجاع مستمرة لابنتها بما وضعته من قيود، وما وجهته لها من إهانات، وما سلطته عليها من ضرب فى أيام الطفولة والمراهقة، بالإضافة إلى تدخلها مؤخرًا فى حياتها الزوجية. وقد روَّت منى من الأحداث الرهيبة والمزعجة ما لا يمكن عرضه للنشر فى هذا المقام، غير أنَّ الإذلال والهجمات المستمرة على يدى والدتها قادت منى إلى قرار أن تقاطعها فلا تكلمها:"لقد قررت أن أخرجها من حياتى لأنَّنى لم أعد أستطيع تحملها أكثر من ذلك".

وعلى الرغم من أنَّ حالتىّ سامية ونيفين لم يكنا على نفس القدر من الصعوبة التى واجهتها منى، فإنَّ كليهما واجهها صعوبات كبيرة فى علاقتهما بأمهما. فقد توفى والدهما فى طفولتهما وتولت أمهما وأقاربهما تربيتهما. وقد توفى والد سامية عندما كانت فى الرابعة من عمرها، وتقول: "لقد نشأت فى بيت مع أب لى، وأم، وزوجة أبى الأولى، وأخت غير شقيقة[٢١]. وأتذكر أنَّى كنت أحب زوجة أبى كثيرًا، وأظن أنَّ أمى كانت تغار من ذلك. وقد ظننت أنَّ تلك الأمور طبيعية، ولى ذكريات جميلة لتلك الأيام

التى أمضيناها فى ذلك البيت". وعندما توفى والد سامية، انتقلت سامية ووالدتها إلى شقة أخرى. وقد عانت سامية ووالدتها من شظف العيش بكل معانيه بينما حاولت الأم أن تفى بمتطلبات أسرتها. وعندما بلغت سامية التاسعة من عمرها، اضطرت لمصاحبة والدتها إلى المملكة العربية السعودية حيث حصلت أمها على وظيفة مدرسة : "لقد كان الوضع فظيعًا هناك. فالحياة ما هى إلا تناول للطعام والإنفاق على الاستهلاك، والاضطرار إلى مخالطة أسوأ أنماط المصريين. وقد تأقلمت أمى معهم وصارت محافظة إلى أبعد الحدود" .

وقد حفلت مراهقة سامية والعقد الثالث من عمرها بالصراع مع أمها التى حاولت أن تفرض عليها قواعد صارمة وجعلتها تشعر "أنَّ هناك ما يعيبها، لأنَّها مختلفة". وقد أصبحت تلك الصراعات واضحة بصفة خاصة عندما فشلت خطوبة سامية مرتين. ولم تكتف الأم بأن تحث سامية على الزواج وإقامة حياة "طبيعية"، بل إنَّها استعانت بالأقارب كى يمارسوا ضغوطهم عليها. وقد بلغ قلق الأم تجاه سلوك سامية غير التقليدى مبلغًا تحول معه إلى اقتناع بأنَّ ابنتها قد أصابها مس من الجن. وقد أدى هذا فى نظر سامية إلى حساسيتها الفائقة وقلقها فيما يتصل بصورتها فى عيون الآخرين .

وتختلف المتاعب التى مرت بها نيفين عن الصعوبات التى واجهتها منى مع أمها، وعن المشكلات التى مرت بها سامية. غير أنَّ نيفين مرت أيضًا بضغوط عنيفة من جانب والدتها وخاصة فيما يتصل بالزواج، وتقول: "كانت أمى تعانى من بعض الاكتئاب وقد اعتادت أن ترى فىّ وفى أختى سببًا لاكتئابها هذا. وكانت تصرفاتها توحى باقتناعها بأنَّنا لا نريد لها السعادة". وعندما بدأت والدة نيفين وأقاربها فى تقديم طالبى الزواج إليها، لتقبل بأحدهم زوجًا لها، قررت أن تتجنب مثل تلك الزيجات التقليدية بأنَّ تبحث لنفسها عن زوج .

وعلى الرغم من اختلاف تجارب نيفين وسامية ومنى مع أمهاتهن، فإنَّ ثلاثتهن يشتركن فى تصميمهن ألا يكن شبيهات بأمهاتهن اللائى يمثلن فى نظرهن جانبًا من البنية الأبوية السائدة أو ضحايا لها فى نهاية الأمر.وبالطبع توجد أمهات يقدمن نماذج إيجابية ويقدمن الدعم لبناتهن. وفى بعض الأحيان، كما فى حالة عزة وهانية خلال

حركة الطلبة نجد أن والدتيهما خاضا الكفاح جنبًا إلى جنب معهما. وفى حالات أخرى، كما نجد فى حالة سهام، أدى حب الأم ورعايتها إلى تقوية الابنة فى كفاحها وتقديم الدعم لها كى تشعر بالاستقرار النفسى .

وبينما تضغط بعض الأمهات على بناتهنَّ كى يتزوجنَّ، فإنَّ الأزواج أنفسهم قد يصبحون مصدرًا للأسى والضغوط. وتعّد نيفين إحدى هؤلاء السيدات اللائى يعتقدن فى أنَّ الضغوط المفروضة عليها "لتكون زوجة" كانت أحد الأسباب التى أدت إلى تعاستها الزوجية. فقد التقت بزوجها فى الجامعة وبدأت تخرج معه. ولم يكن يساريًا ولا مهتمًا بنشاط نيفين فى مجال الدفاع عن المرأة، فقد "كان معتدلاً" و"أكثر تفهمًا من غيره من الشباب" الذين قابلتهم. وقد كان محل عمله فى القاهرة حيث أرادت أن تنتقل. وتقول نيفين "لم يكن ذلك منطقًا سليمًا، غير أنَّ ذلك كان أحد الأسباب، وخاصة وأنَّ من قابلت من الشباب لم يتركوا أثرًا يذكر فى نفسى. وقد أردت أن أعرف رجلاً يبدى اهتمامًا بجمعية المرأة التى أنتمى إليها. ولم أجد مثل ذلك الرجل. وفضلاً عن ذلك لم يستطع أحدهم أن يحرك مشاعرى. ولم يكن أحمد يساريًا ولكنه كان معتدلاً، وتوافرت لنا القدرة على التعامل معًا."

وتقر نيفين بأنَّ زوجها، خلافًا للكثير من الناشطين التقدميين فى مجال السياسة، يشارك فى مسئولية تربية ابنتهما: "يقول لى زوجى دائمًا أنَّ الكثير من الأزواج يرفضون القيام بما يتولى القيام به. ولا أعرف كيف كان يمكننى أن أتعامل مع زوج لا يقدم أى نوع من الرعاية لطفلتنا". وبوجه عام، فإنَّ نيفين تعبر عن إحساس باضطرارها للجوء إلى الحل الوسط طيلة الوقت لدرجة أنَّها تشعر بوطأة الضغوط التى تعانى منها. وأحد الأسباب التى أدت إلى هذا الشعور يتمثل فى رغبة زوجها أن تلازم البيت وتتخلى عن الاهتمام بأنشطتها فى مجال الدفاع عن حقوق المرأة :

كان هناك مؤتمر فى باريس لمدة ثلاثة أيام وأردت أن أحضره، غير أنَّ زوجى رفض وكان عنيدًا للغاية. وعندما رفض لم أرد أن أجعل من الأمر مشكلة كبيرة غير أنَّ المشكلة كانت قد قامت بالفعل فى علاقتنا. ولم أر أنَّ تحدى رغبته سيأتى بخير، لما لذلك من تأثير على ابنتنا وعلى علاقتنا فيما بعد. ولذا فقد قررت أن أستسلم. وقد كان ذلك فى مارس. ثم ذهبت إلى المغرب فى أبريل، ولم يكن يرغب فى مضايقتى على

الدوام فلم يعارض فى تلك المرة وسمح لى بالسفر. وقلت له عندئذ إنَّه يضع قيداً حول رقبتى فيطلقنى ويشدنى إليه فى كل حين .

وقد حاولت نيفين فى بداية الزواج أنَّ تناقش ما يثير قلقها وهمومها مع زوجها، غير أنَّها توقفت بعد أن اكتشفت أن رؤيتهما العالم تختلف اختلافًا تامًا: "والآن فإنَّنى أُشرك صديقاتى فى اهتماماتى، وفى بعض الأحيان أُشرك أختى إذا توافر لها الوقت، ولكنى لا أُشركه ولا أجادله. فأنا أعلم الآن أنَّنا مختلفيّن، فلا نتناول القضايا الإنسانية العامة بالمناقشة". وفى بعض الأحيان يصبح الشعور بالانخراط فى حياتين مختلفتين كناشطة فى مجال حقوق المرأة، وكزوجة وأم أمراً لا تستطيع نيفين أن تتحمله. ولا يبدو أن الطلاق يقدم حلاً، فهى قلقة على مستقبل ابنتها لما يجلبه الطلاق من متاعب وإدانة اجتماعية. "أخشى أن أؤذى ابنتى. لقد نشأت يتيمة الأب وأعلم ما يمثله الأب من أهمية لابنته من الناحية النفسية. فالأب يمثل درجة من الأهمية توازى أهمية الأم، وليس أقل كما يقال عادة. فطالما استطعت أن أتوافق مع أحوالى فلِمَ لا أستمر ؟ ولكننى فى بعض الأحيان أجد أنَّ حالى سيكون أفضل إذا ما عشت حياتى وحدى". ويمضى قلق نيفين على مستقبل ابنتها فى خط مواز لتجربة منى الزوجية:

تتلخص مشكلتى مع زوجى فى قضيتين أساسيتين. فهو بخيل جداً ونحن لا نتفق فكرياً أبداً .فلو كان لطيفًا أو كريماً ودافئ المشاعر لأمكننا أن نتعامل مع اختلافنا فى رؤية الأمور. ولكنَّ هذه الصفات لا تتوافر له على الإطلاق. ولا تتوافر له من الصفات الطيبة غير صفة واحدة ولا يربطنى به إلا تلك الصفة وهى علاقته بابننا. فهو أب حنَّون لهانى، وهو يحبه ويلاعبه .

وفى كثير من الأحيان تضع المسئوليات تجاه الأطفال الناشطات فى حيرة. ففى حالتى نيفين ومنى ينبع القلق الأساسى من الصراع ما بين الانفصال عن زوج لا يقدم السند والدعم، والبقاء معه من أجل الأبناء. غير أنَّ المشكلات تطرأ أيضًا على المستوى العملى: كمحاولة التوفيق ما بين الوقت المخصص للأبناء والوقت المخصص للعمل والسياسة. ويبدو أنَّ الإحساس بالذنب ملازم لبعض السيدات على الدوام. وقد عبرت الكثيرات عن أسفهن لاضطرارهن لترك أطفالهن فى رعاية الآخرين لفترات طويلة.

وكما ذكرت من قبل، فإنَّ الأزواج يلعبون أدوارًا مختلفة، غير أنَّ معظم الزوجات يصفنَّ أزواجهن بالتعاون فيما يتصل برعاية الأطفال. وبالنسبة لمن لا تتوافر لهن الموارد المالية فإنَّ دور الحضانة والمدارس تقدم الحل لمشكلة الوقت بما يتيح الفرصة للناشطات لممارسة عملهن السياسي. كما أنَّ السيدات اللائى يتمتعن بدخل مادى أعلى يعتمدنَّ هن الأخريات على المربيات لرعاية أطفالهن. وبالنسبة لبعض السيدات فإنَّ الأسرة الممتدة المكوَّنة من الأخوات، والأبوين، والأعمام والعمات، فضلاً عن الأصدقاء، توفر نوعًا من شبكات الرعاية التى تخفف من العبء إلى حد ما. وتصف هانية التى عارض أبواها فى زواجها مولد ابنتها بوصفها نقطة تحول فى موقف أبويها :

بعد أن جاءت ابنتى للحياة، بدأت أسرتى تغير من رأيها فى زواجى وبدأوا يتقبلونه. وقد استمتعت بعامين ممتعين فى صحبة ابنتى. فقد توقفت عن العمل لمدة عام ثم عدت لعملى بعد ذلك. غير أنَّنى أؤكد أن ابنتى تأتى فى المقام الأول من حياتى، فهى ليست مسألة ثانوية. وفى بعض الأحيان، وجدت صعوبة فى التعامل، وخاصة بعد أن استأنفت نشاطى السياسى. وقد مرت فترات سادها الهدوء وكنت أستطيع أن أتعامل مع المواقف، ولكن كان هناك مؤتمرات فى فترات أخرى وكنت أضطر لتحميل جدولى ما لا أطيق. وفى مثل تلك الفترات كان لزامًا علىَّ أن أقوم بمسئولياتى داخل المنزل وخارجه. وفى السنوات السبع الأخيرة أصبح الوضع أكثر صعوبة، وتناقص الوقت الذى أمنحه لأسرتى، غير أنَّ زوجى كان يساندنى مساندة كبيرة. فهو يقوم مقامى عندما أغيب، وتجد ابنتى متعة فى صحبته، ولذلك لا أشعر بالذنب. فهى تكبر وقد أصبح لها أصدقاء. وفى نهاية المطاف، هناك خسارة تقع، فإما لا أستطيع أن أفى بمتطلبات عملى أو أجد نفسى مضطرة لإهمال أسرتى وأبنائى. ويشكل هذا الأمر ضغطًا مستمرًا على السيدات اللائى يعملن ويشاركن فى النشاط السياسى. غير أنَّ حياتنا فى منزل يضم كثيرين من أفراد العائلة ساعدنى كثيرا"، فهناك دائمًا من يعنى بالصغار، وهناك الكثير من الأطفال الذين يلهون معًا. وعندما أنشغل أنا وزوجى كلانا فإنَّ أمى تحمل المسئولية كاملة على عاتقها.

ونجد فى الروايات المختلفة لمشكلات الأطفال ومباهجهم أنَّ العائلة الكبيرة التى ذكرتها هانية تشكل عنصرًا هامًا فى قدرة السيدات على "التعامل مع رعاية الأطفال،

والعمل، والنشاط السياسي ببراعة". ويلعب الجيران والأصدقاء، فضلاً عن آباء وأمهات أصدقاء الأطفال دوراً هاماً أيضاً. والقول بأنَّ الأطفال يمثلون عبئًا هو قول غير دقيق. فكافة السيدات اللائى أجريت معهن مقابلات يؤكدن على السعادة التى يستمدونَّها من أطفالهم. وتأسف منى التى تحمل حبًا كبيراً للأطفال وكانت تتمنى على الدوام أن ترزق بعدد كبير منهم أنَّها لن تستطيع تحقيق ما تتمناه بسبب تعاستها الزوجية :

إنَّنى أحب الأطفال كثيراً، وأعتقد أنَّهم أفضل ما فى الحياة. ولو كان لى من الأبناء والبنات اثنى عشر ما تبرمت. وقد أصبحت على نحو ما أتبنى الأطفال بمعنى أنَّنى أوجه كل اهتمامى لكل طفل ألقاه. وبالطبع أنا أحب أبنى حبًا يفوق ما عداه ولا أستطيع أن أستغنى عنه أبداً. ولا أجد صعوبة فى التوفيق ما بين عملى وطفلى، لأنَّنى أحصل على سعادة غامرة عندما نجتمع سوياً ونناقش بعض الأمور، وعندما أراه يكبر. وإنَّى دائمًا أبهر بالأسلوب الذى يرى به طفلى والأطفال بصفة عامة الأمور من حولنا. وقد أمدَّنى طفلى بقدر كبير من القوة. ففى لحظات مضت من حياتى كان إقدامى على الانتحار وارداً. غير أنَّنى عندما أنظر إليه فحسب أشعر أنَّنى يجب أن أصمد قدر استطاعتى.فلم أعد أعيش حياتى غير عابئة بشىء، وهو ما كان وارداً بدونه.فأنا لا أقرب الخمر مثلاً لأنَّنى لا أريد أن أعرض نفسى للخطر من أجله، فلا أريد له أن ينشأ يتيم الأم. وأنا أرغب فى تنشئته لأنَّه فى واقع الأمر أهم ما فى حياتى. ولا أضعه أبداً على نفس المستوى مع عملى .

وعلى الرغم من حب منى الكبير للأطفال ورغبتها فى أن تكون أمًا لعدد كبير منهم، فإنَّها لم ترغب فى أن تنجب فى السنوات الخمس الأولى من زواجها، لأنَّها لم تشعر بالتوافق مع زوجها. وقد انفصلت عن زوجها لمدة عام ثم قررت العودة لأنَّها ترغب فى إنجاب طفل. "وفى هذه الوقت ، لم أكن أعتقد فى الطلاق والزواج مرة أخرى. فإذا كنت أرغب فى إنجاب طفل فإنَّ ذلك سيكون من هذا الشخص وليس من غيره. وعندما أنظر الآن إلى الوراء فإنَّنى أعتقد أنَّه كان بإمكانى الحصول على الطلاق وأتزوج من آخر وأحيا حياة سعيدة وأرزق بطفل، ولكن نشأتى لم تكن لتسمح بمثل هذه الأمور".

وبقدر ما عانت منى ونيفين من تجربتهما التى خاضا فيها الضغوط والصعوبات فى علاقاتهما بأزواجهما، فإنَّ الغضب والألم الناتجين على علاقتهما الزوجية يمثلان

دافعًا لهما فى كفاحهما العام. وهناك سيدات أخريات كن أسعد حظًا مع أزواجهم، وصادفن التوفيق فى الالتقاء بشركاء للحياة يشاركونهم حياتهم. أما نادية فإنَّها لم ترغب فى الزواج لأنَّها ترى فى نفسها صراحة غير محدودة، وصلابة لا تلين "لقد كان الرجال يخافون أن يتحدثون إلى من هن مثلى من السيدات فى جيلى، وهن السيدات اللائى تتوافر لهن القدرة على التعبير عن آرائهن. كما أنَّنى قد بلغت السن التى يعتقد أنَّ من تبلغها قد فاتها قطار الزواج". وعندما بلغت نادية الثالثة والثلاثين، تقدم للزواج منها أرمل فى الواحدة والأربعين من عمره. وكانت نادية تعرفه منذ الصغر وكانت تناديه بـ "عمى". وعلى الرغم من رفضها فى بادئ الأمر، ومقاومتها لضغوط الأسرة، فإنَّ نادية وافقت على الزواج فى نهاية الأمر بعد ثلاثة شهور من التفكير المتعمق :

لقد توجهت إلى الله بالدعاء أن يبارك فى هذا الزواج إن أراده لى. وقد شعرت فجأة أنَّ هذا هو قدرى . وأخذت الأمر بجدية واستمتعت بحياة أسرية جميلة. وقد كان زوجى شريك حياة رائع وكان يمنحنى القوة. وقد شجعنى أن أنشط وأقوم ببعض الأعمال. وقد خططنا للإنجاب على الفور لأنَّنا تقدمنا فى السن ولذلك فقد أنجبنا طفلين أحدهما بعد الآخر. وقد كان زوجى مقدرًا لظروفى وساعدنى كثيرًا فى العناية بالطفلين. وقد كان مدركًا بالفعل لدور المرأة وقد أراد قيام مشاركة كاملة بيننا. وعندما كنا نعد طفلنا الثانى للالتحاق بالحضانة، تقدمت للالتحاق بدراسات الماجستير بالجامعة الأمريكية بالقاهرة ، وقد شجعنى زوجى على ذلك كثيرًا. ولكن بعد التحاقى وجدت أن علىّ الكثير من العمل الموزع بين البحوث، ورعاية طفلين لا يفصل بينهما سوى عامين، واستقبال الضيوف والعناية بهم فى منزلنا. وقد كان ذلك كثيرًا، ولذلك فقد قررت ألا أمضى فى دراستى. غير أنَّه رفض قرارى وقال لى أنَّه متى بدأت يجب أن أمضى فى تنفيذ ما عزمت عليه. وقد ساعدنى للمضى قدمًا وفى نهاية المطاف كان ذلك أهم شىء قمت به.

وقد اتضح لنادية أنَّ زواجها تجربة تختلف تمامًا عن توقعاتها وما رأته حولها من تجارب. وهى ترجع ذلك إلى تفرد زوجها الراحل إذ أنَّها ترى أنَّ فكره وسلوكه اللذين يدلان على تفهم هما سمتان غير تقليديتين فى عصره ولا يزالا غير منتشرين حاليًا. غير أنَّ نادية تعبر أيضًا عن نقدها لبعض تفسيرات المساواة: "إنَّنى حريصة على

مفهوم المشاركة، لأنَّنى أعرف بعض الحالات فى الولايات المتحدة حيث جرى عكسها تماماً. فالمرأة تقبع بالبيت وتتوقع أن يقوم الزوج بكل شىء، لأنَّها تدعو إلى اكتساب المرأة لحقوقها. وأنا أكره ذلك. فأنا أحب المشاركة على أساس من المساواة."

ولم ترغب صديقتها هدى التى زاملتها فى المدرسة الثانوية وتكبرها ببضع أعوام أن تجازف فاختارت عدم الزواج. وقد كانت مرتبطة برجل وتفكر فى الزواج والاستقرار فى مصر قبل أن تحصل على عرض بالعمل فى الأمم المتحدة. وهى ترى أنَّ شيئًا لم يتغير على وجه التقريب فى السنوات الأربعين الماضية فى ما يتصل بعدم استعداد الرجال لمصاحبة زوجاتهم حول العالم :

حتى اليوم ، نحن نعانى من الانحياز على أساس النوع، ونحن نسلم بأنَّ الرجل يمكنه أن يتخذ قراره بمصاحبة زوجته معه أينما ذهب. ولكن لم يحن الأوان الذى تتخذ فيه المرأة قراراً باصطحاب زوجها عند نقلها. فى بعض البلاد مثل السويد يقرر الزوجان من منهما يعتنى بالأطفال ومن يعمل، وذلك يعتمد على من منهما يعمل فى وظيفة أفضل. وأقول لك، أنَّ اليوم سيأتى عندما يجرى تطبيق هذا النظام فى مصر، غير أنَّ ذلك اليوم بعيد جداً.

وتروى هانية التى تربطها بزوجها علاقة مشاركة وصداقة أكثر التجارب الزوجية إيجابية. فقد تعرفت على زوجها بالجامعة، لكنَّها "لم تعجب به كثيراً عندئذ". ثم بعد مرور عشر سنوات وكان ذلك فى الثمانينات أصبحا صديقين وجمع الحب بينهما. وقد عارض والدىّ هانية هذا الزواج، وذلك لأنَّ زوجها مسلم بينما هى قبطية المولد، أضف إلى ذلك أنَّ زوجها لم تكن له وظيفة محترمة :

لقد كان مهتماً بالكتابة على الدوام. وكان من المجموعة التى شاركت فى الحركة الأدبية فى الستينات. ولكنه لم يتخذ الكتابة مصدر رزق له. وعندما كنا نفكر فى الزواج، التحق بعمل أبيه. وقد كان زواجاً غير مناسب من مختلف وجهات النظر. وعلى أى حالس، مضينا فى مشروعنا بهدوء وتزوجنا بُعد عقد القران أمام مأذون. وفى السنوات الأولى من الزواج أقمنا بعيداً عن والدىّ. وقد صرنا لصيقين على الرغم من اختلاف شخصيتينا لاشتراكنا فى الكثير من الأفكار، ومناقشتنا للعديد من القضايا. وكنا دائمًا نترك متسعًا لبعضنا البعض. فلم نضطر للاختلاط بنفس الدوائر

الاجتماعية. وقد كان غير اجتماعى للغاية. يفضل الانفراد بنفسه، ويتعامل مع الناس على أساس المقابلات الثنائية أو الثلاثية على أكثر تقدير. وقد يشكل هذا مشكلة، خاصة فى البداية حتى أدركنا أنَّه لا داعى لأن نكون متماثلين، وأنَّ لا داعى أن نذهب سويًا فى كل مكان. إذ يمكنه أن يكون له أصدقاء، وأن يكون لى أصدقاء غيرهم، ولكننا يمكن أن نخرج معًا فى بعض الأحيان. فلسنا مضطرين أن نقدم شخصينا للعالم بوصفنا زوجين طوال الوقت .

وما يبدو فى بادئ الأمر أنَّه نسخة أخرى من "الانفصال" هو فى واقع الأمر ترتيب من نوع آخر. وتشكل المناقشات حول الهموم التى تؤرق كل منهما، واهتماماتهما، ومشكلاتهما جانبًا من حياتهما اليومية. وتشعر هانية أنَّها هى وزوجها قد تطورا معًا وأنَّهما متسامحان فيما يتعلق باختلاف الرأى فى إطار علاقتهما : "لقد ناقشنا أشياء كثيرة، وقد أدى ذلك إلى إيجاد حلول للكثير من المشكلات التى واجهناها فى حياتنا الخاصة. وفى بداية حياتنا الزوجية اعتدنا الشجار والدخول فى معارك عاطفية عندما كان لا يتفهم آرائى، وكنت أشعر بغضب شديد وأوَدّ أن أوسعه ضربًا، فقد كنت أشعر أنَّنى على حق." وبمرور الوقت أصبحت العلاقة أكثر تناغمًا واستقرارًا، وخاصة لأنَّ مروان يشارك هانية فى اهتمامها بقضايا النوع وعلاقات القوى. وهما يتشاركان فى أداء الأعمال المنزلية وتربية ابنتهما على أساس عملى .

ويمكن للمشكلات المحيرة التى تنشأ عن الزواج التعس أن تكون إحدى العقبات والضغوط الأكثر خطورة فى حياة المرأة، سواء كانت نشطة سياسيًا أم لا. وترى الناشطات أنَّ الصراعات التى تنشأ عن قيام علاقة زوجية مع زوج غير متعاطف أو مساند لزوجته قد تؤدى إلى إحساس بصراع داخلى لأنَّ المرأة تعيش حياتين منفصلتين داخل المنزل وخارجه. ويعد السعى للحصول على المساندة والتعزية بين الصديقات والزميلات من الناشطات إحدى الوسائل التى تعوض نقص التشجيع والتعاطف فى المنزل. وقد خلقت هذه الحاجة عالمًا جديدًا للمرأة، يختلف عن عالم الحريم القديم القائم على الانفصال والذى تسكنه نساء سلبيات مضطهدات، وهذا العالم الجديد أصبحت فيه المرأة مبدعة لثقافتها أو على الأقل ثقافتها الفرعية. وعادة ما تتكون الصداقات عبر الأجيال ، وتروى لنا نادية التى بلغت السبعينيات من عمرها ما يلى:

أشعر أنَّنى سعيدة الحظ لأنَّنى كوّنت صداقات كثيرة من أجيال مختلفة. فلى أصدقاء فى العشرينيات والثلاثينيات من عمرهن، والآن لى صديقات من السيدات اللائى ينتمين لجيل حفيدتى، وذلك لأنَّنى أهتم بصفة خاصة بتنمية العلاقات الإنسانية. ولذلك، فإنَّنى أشعر أنَّ جانبًا من حقوقى يقتضى إزاحتى لفرق السن. وليس لى غير شرط واحد لإقامة علاقة صداقة مع الغير وهو الصراحة والإفصاح عن مشاعرنا بقدر الإمكان. ولا يشكل السن حاجزًا بالنسبة لى ، غير أنَّ الحواجز قد تنشأ فى كثير من الأحيان عندما لا توجد عوامل مشتركة. والمشكلة تكمن فى أنَّنا لا نرى من الأصدقاء إلا من يتحركون معنا فى نفس المحيط، أو يعملون فى نفس الأنشطة.

وتمثل الروابط القوية ما بين زميلات العمل، وما بين النشاط النسائى والصداقات ما بين الناشطات سندًا وملاذًا آمنًا، بالإضافة إلى كونها أيضًا ساحة لصراعات مريرة. وفى كثير من الأحيان تختفى الخلافات والصراعات الشخصية وراء المناقشات السياسية، كما أنَّ العكس صحيح، فيتجاور التنافس جنبًا إلى جنب مع روح الفريق والعمل الجماعى. وفى زمن لا تبدو فيه الرؤى واضحة تمامًا، ولا تتضح معالم الطريق مثل ما كان الحال فى عهود سابقة، فإنَّ الصداقات فى كثير من الأحيان تصبح مثقلة بالأحمال. وتشرح هانية مشكلات تطور الصداقات التى كانت تعتمد فى أساسها على الاقتناع بسياسات وآمال مشتركة :

نحن نتحدث عن مئات الأشخاص الذين اجتمعوا، ولكن بمرور الأيام تناقص العدد لأنَّه لا يوجد بيننا من يحتفظ بالأفكار أو المشاعر نفسها. فى وقت معين أختار كثيرون طرقًا مختلفة. ويتأثر المرء عند كل مرة يرى فيه شخصًا يبتعد عنه. وهناك الكثير من الناس الذين دب بينهم الخلاف. ولقد مررنا بفترة شعرنا فيها بالهزيمة، واليأس، والارتباك، والضياع، وكل ذلك له تأثيره الضمنى على القرارات الشخصية. فالناس يتقاربون على أساس من جهود محددة وسمات معنوية، وفجأة نجد أنَّ كل هذه الجهود والسمات غير موجودة. ولذا فإنَّ هناك خيارين: إمَّا الاستمرار فى علاقة الصداقة السابقة أو الانسحاب إذا لم يعد هناك أية أرضية مشتركة. وما يبقى هو أنَّنا كنا معًا على مدى خمسة وعشرين عامًا. وقد اتخذت قرارًا أن صداقتى مع بعض الناس فى الماضى لا تكفى لاستمرار الصداقة فى الزمن الحاضر. ولا يتعين على

الأصدقاء أن يتحولوا إلى نسخ مكررة من بعضهم البعض، ولكنهم على الأقل ينبغى أن تجمعهم بعض المفاهيم، والمشاعر، والأخلاقيات.

وقد حذرتنى العديد من الناشطات فى مناسبات مختلفة ألا أقدم العلاقات بين الناشطات فى صورة رومانسية. وخلال مقابلاتى تركت بعض السيدات لدى انطباع أنَّهن يفتقدن بالفعل نوع الصداقة الذى يسمح بالتبادل الحميم والصريح للمشاعر. وإذا ما أخذنا فى الاعتبار الحساسية الناتجة عن خلط النشاط السياسى، بالعمل المهنى، والصداقة، فإنَّه لا يدهشنا الصعوبة التى تلاقيها بعض الناشطات فى مناقشة النواحى الخاصة بصلاتهن بغيرهن من الزميلات.

النشاط المعاصر: طبقات من الاختلافات

إنَّ اختلاف الدوافع والخبرات يجب أن يوضح للقارئ أنَّنى لا أنوى أن أقدم صورة "للناشطة المصرية المعاصرة". بل إنَّنى أرى أنَّ هذه المقتطفات القصيرة من حياة الناشطات تقودنا إلى خبرات تتصل بخلفية التجارب والدوافع التى يصدر عنها الأشكال المتنوعة لمشاركة المرأة فى النشاط النسائى. كما ترمز هذه المقتطفات إلى كيفية تأثير الظروف التاريخية، والتجارب التى تتضمنها، على المشاركة السياسية الدائرة. ولا تعد هذه الظروف طارئة فى حياة الناشطات وإنَّما تتصل بحياتهن على نحو له مغزاه. وهى لا تحدد العمل السياسى، بل إنَّها تشكل الاحتمالات، وتطرح الإمكانات، وتطلق الاتجاهات، وتضع الخيارات فى إطاراتها. وتتأثر التوجُّهات السياسية، والأهداف، والبرامج، وأشكال المشاركة فى الحركة النسائية، فضلاً عن البرامج المحلية والدولية بالاتجاهات العامة والأحداث التاريخية. ولا تعد العلاقات الأسرية، والصداقات، وجماعات الدعم من قبيل المصادفة أيضًا، فهى تخضع للتغيرات الاجتماعية والسياسية نفسها التى أثرت فى كل ناشطة على حدة.

والأفكار تتعرض للتغير. فما يعتقده الناس لا يتسم بالثبات المطلق. كما أنَّ العقائد والممارسات لا تتطابق أو تتسق مع بعضها البعض على الدوام،وقد اكتسبت الناشطات الخبرات الجديدة بصفة مستمرة الأمر الذى ساعد فى تشكيل مشاركتهن.

ومع ذلك، فقد تبين من فحص حالات هؤلاء الناشطات أنَّ خبراتهن التى ساهمت فى تكوينهن تركت آثارًا باقية مع الزمن .

وهناك من التجارب ما لا يرتبط بالضرورة بالأحداث التاريخية أو النقلات المجتمعية العامة. فبعض الأحداث التى تتسبب فى صدمة شخصية، مثل الشعور بإساءة المعاملة فى فترة الطفولة، أو خيانة الأصدقاء، أو فشل العلاقات، أو خيانة الزوج أو الحبيب، أو الطلاق أو الموت، تمثل فواصل تغير من وعى الشخص ورؤيته للعالم من حوله. وقد أشارت الكثيرات ممن قابلتهن إلى سلسلة "الأحداث الحاسمة" التى تركت أثرًا فى تشكيل وعيهن بالإضافة إلى المزاج العام لعهود سياسية بعينها.

ويقودنى ذلك إلى التساؤل عن الخلاصة التى يمكننى أن أقدمها على أساس من هذه الأمثلة. فهل تلك المقتطفات من سيَّر هؤلاء السيدات ممثلة للفترات التاريخية التى عاصرنها ؟ وقد احتوت تلك الأقوال التى قدمتها على بعض الموضوعات التى تمثل عوامل مشتركة من الناشطات الأخريات اللائى قابلتهن. ولم يتجه اختيارى لتلك المقتطفات لتقديم المثال العام ولا لتقديم الحالات المتفردة، بل وقع اختيارى على الحالات التى تصلح أن يضرب بها المثل، فقد كانت استراتيجيتى هى محاولة التوصل إلى الخبرات التى ساهمت فى تكوين الناشطات فى عهود معينة. وقد اخترت نقاط التحول بصفة أساسية حتى أفحص العلاقة المحتملة بين هذه التجارب و "النشاط السياسى العام". وقد كانت أى محاولة للتعميم على أساس من التجربة الشخصية لأى ناشطة تلقى بالضرورة بظلال يختفى وراءها مستوى التفرد والخصوصية. غير أنَّ التساؤل الذى أطرحه يتعلق بالمدى الذى أفى فيه بمتطلبات عرض تلك السيَّر من خلال استخدامى لها كحالات بحثية. ويتصل بذلك التساؤل أيضًا السعى لما هو شخصى ومتفرد، أى "الشخص الذى يكمن وراء المثل". ولا شك أنَّ المجال لا يتسع فى هذا الكتاب لمحاولة تقديم خلاصة عن شخصيات السيدات اللائى اخترت أن أقدم سيَّرهن. غير أنَّ من الجدير بالذكر تأكيد أنَّه بينما يستقر إحساس المرأة بذاتها فى الذكريات الجمعية لفترة سياسية بعينها، فإنَّ هذا الإحساس يبرز من الوعى بالتفرد. وأودَّ أن أشير إلى حاجة ذلك السياق لمنهج بحث خاص يدمج السيرة الشخصية مع السيرة السياسية مع الأخذ فى الاعتبار التطورات التاريخية والثقافية الأكثر شمولاً.

وقد حاولت فى هذا الفصل أن أضيف مستوى يرتبط بالسيَّر والتجارب الذاتية يُضاف إلى السياق التاريخى العام الذى جرى عرضه فى الفصل الثانى. ويرتبط الانتقال من نشاط الرعاية الاجتماعية الذى تحركه روح العمل العام ، إلى مختلف أشكال المشاركة السياسية التى تتراوح ما بين الاتجاه القومى الاشتراكى العربى الذى يتصدى للإمبريالية، والأُطر النسائية، بالتغيرات الاجتماعية الاقتصادية، والتحوّلات السياسية على المستوى المحلى والدولى. وقد جاء تحدى العديد من السيدات المثقفات للأدوار الخاصة بالنوع بانسحابهن من مجال الرعاية الاجتماعية التطوعية ودخولهن سوق العمل على أساس من التحولات التى جرت فى مصر فى فترة ما بعد الاستعمار وما بعد الثورة. وقد تأثرت مشاركتهن حتى يومنا هذا إلى حد كبير بروح الخدمة الاجتماعية، والتطوعية، والشبكات الدولية، وكلها عناصر من مشاركتهن فيما مضى. أما بالنسبة للجيل التالى فإنَّ تجاربهن مع الثورة نفسها، والتغيرات المباشرة ذات الصلة بنظام عبد الناصر صارت حاسمة فى تشكيل وعيهن. ويجب أن نؤكد على أنَّ المراحل المختلفة لنظام عبد الناصر أثارت تجارب مختلفة إذ إنَّ المرحلة الأخيرة من عهد عبد الناصر توافقت مع هزيمة ١٩٦٧ أمام إسرائيل وتزايد موجة التحدى من قِبَل الناشطين من طلاب الجامعة ضد نظام المخابرات وفساد السلطة. وقد قدمت الحركة الطلابية فى عهد السادات جيلاً كاملاً يعمل فى النشاط السياسى، كما شكلت وعى الكثير من الناشطات المعاصرات. وبقدر ما تمثل الحركة الطلابية فى السبعينيات مدخلاً، وفى الكثير من الأحيان سلسلة من التجارب الحاسمة التى تترك أثرها على الشخصية، فإنَّها توصف أيضًا بأنَّها فترة قام فيها الرجال بوضع البُنى والبرامج السياسية الأمر الذى منع المرأة من متابعة قضاياها المستقلة التى جرى تهميشها واستيعابها فى قضايا التصدى للإمبريالية والصهيونية والصراع الطبقى.

وتتسِّم الفترة التى أخرجت لنا الجيل الأصغر من الناشطات المصريات المعاصرات بغياب أى حركة مؤثرة للمعارضة العلمانية، وتزايد الارتباط بالمنظمات الدولية ووكالات التمويل، وإضفاء الطابع المهنى على ما كان فيما مضى عملاً تطوعيًا. وتميل الناشطات الأكبر سنًا للتعبير عن ملاحظاتهنَّ السلبية عن الجيل الأصغر، فينتقدونهنَّ لافتقادهنَّ للحماس والوعى السياسى، واتجاههنَّ المهنى وسعيهنَّ للشهرة.

غير أنَّ بعض الناشطات الأصغر سنًا قد يتوافر لهنَّ قدر من الحماس والاهتمام بكفاح المرأة يوازى ما لزميلاتهنَّ الأكبر سنًا. وقد أدت التجارب الشخصية التى تعرضت لها الكثير من النساء من اضطهاد وتفرقة إلى أنَّهن سعينَّ للتضامن مع نساء أخريات، وبحثنَّ عن أشكال منظَّمة للتعبير عن تمردهن. أضف إلى ذلك، أنَّ حتى الجيل الأصغر يتكون من سيدات تختلف لديهن الدوافع والأهداف، ولا يمكن أن يُدرجن تحت فئة واحدة ببساطة.

وفى كثير من الأحيان تتفاعل أُطر الأنشطة سويًا، وتُبدى الناشطات مستوى أعلى من الاختيار والانتقاء بدلاً من مجرد إحلال مجموعة من المعتقدات بمجموعة أخرى. وقد عبرت كثيرات ممن قابلت عن ضيقهنَّ لما رأينَّه من اتجاه عام بين الباحثات، فضلاً عن الناشطات السياسيات والمثقفات فى مصر، لتصنيفهنَّ فى فئات، الأمر الذى يشوّه الطبيعة المتعددة والمتنوِّعة لنشاطهن. وتصل هذه الظاهرة إلى ذروتها فى ما يتصل بـ"ناشطات الاتجاه النسائى العلمانيات"، وهو التصنيف الذى يستخدم ليضم الناشطات غير الإسلاميات. وكما سبق وشرحت فى مقدمة كتابى، فإنَّ استخدام مصطلح "ناشطة نسائية" يمثل إشكالية، وقد درس هذه الإشكالية باحثون كثيرون (Abdel-Kader, 1987 Badran, 1994,1995; Karam, 1998) غير أنَّ الاستخدام المضلل لمصطلح "علمانى" لم يلق اهتمامًا على الدوام. ومن المنظور المعاصر الذى يشهد تنامى الاتجاه الإسلامى، جرى توحيد النظرة للاتجاه العلمانى وتقديمه كمفهوم مجرد، وأُهملت الفروق ما بين الخطابات والأنشطة المتنوِّعة. وفى الفصل التالى سأقدم دراسة دقيقة للتفسيرات والممارسات المختلفة للعلمانية بين الناشطات المعاصرات .

الهوامش

(١) بينما يجرى فى كثير من الأحيان استخدام مصطلحى حكاية حياة و سيرة حياة للإشارة للشىء ذاته، فإنّنى استخدم مصطلح حكاية حياة بالتقابل مع سيرة حياة لأنَّه أقدر على وصف أسلوب اختيار المقتطفات التى جمعتها من حياة السيدات اللائى قابلتهن، فلم يكن الأمر تدوينًا زمنيًا للماضى الذى عاشته هؤلاء السيدات. وترى مارسيا رايت Marcia Wright أنّ حكاية الحياة "يجرى تأليفها فى جو من الغموض، وقد يؤلِّف بعضها أو أغلبها وسيط يقوم بترتيب الشهادة ويقدم بهدوء مداخلات شارحة" (Wright, 1986، quoted in Reinharz, 1992). فحكايات الحياة إذن هى حكايات تنبت من التفاعل ما بين الباحث ونوع محدد من المقابلات، من حيث أنَّها تتعلق على نحو عام بتاريخ الشخص وليس بظاهرة أو خبرة محددة (Reinharz, 1992:130). ويمكن إدراج حكايات الحياة تحت المسمى العام "التاريخ الشفهى" مثلها فى ذلك مثل السيَّر.

(٢) تشير سامية إلى رواية "المتشائل" للكاتب الفلسطينى إميل حبيبى، والتى يصور فيها بطله فى كفاحه ضد المحتل الإسرائيلى وعادات مجتمعة وأعرافه.

(٣) أنظر (1982) Preface and Introduction" Historical Sociology "Philip Abrams, للإطلاع على عرض مختصر لموضوع الجدل. ومن بين المؤلفين العديدين الذين تناولوا موضوع الفاعل الإنسانى والبنية يذكر أبرامز- Marx (1959,1962), Eurkheim (1960), Weber (1930, 1949), Merton (1957), Berger & Luck-man (1967), Elias (1978) and Giddens (1979).

(٤) تستخدم نادية مصطلح "الجمعية الأهلية" فى سياق فترة زمنية لم يُعرف فيها هذا المصطلح.

(٥) الإمام الشافعى حى فى القاهرة يسكنه ذوو الدخول المنخفضة.

(٦) منطقة فى القاهرة يسكنها ذوو الدخول المنخفضة.

(٧) سعَت الولايات المتحدة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية لتعزيز تأثيرها وبدأت حملة دعاية واسعة استهدفت تقوية العلاقات التجارية وتقديم المساعدة العسكرية وتقديم المنح للطلاب المصريين.

(٨) وضع الإعلان البريطانى باستقلال مصر الذى صدر من جانب واحد قيودًا على سيادة مصر فيما يتصل بعدد من النقاط وسمح بالتواجد العسكرى والتدخل السياسى البريطانى. وقد كانت "حماية الأقليات والأجانب" من بين هذه النقاط. وقد أثارت هذه السياسة ردود فعل متباينة بين المجتمع القبطى: فبينما رحب البعض بالحماية البريطانية، عارضها آخرون من الملتزمين بالوحدة الوطنية (Carter, ٦٨٩١: ٨٥–٨٨). وعلى الرغم من المشاركة القبطية الكبيرة فى السياسات الوطنية والصراع ضد الإمبريالية، وعلى الرغم من الخطاب البلاغى عن التناغم والوحدة الوطنية، ظلت النظرة إلى الأقباط تربطهم بالقوى والتهديدات الأجنبية.

(٩) ناهد طوبيا ناشطة سودانية وطبيبة تقف فى الصف الأول فى الحملات ضد ختان الإناث. وتعمل حاليًا فى مجال الصحة الإنجابية فى مجلس السكان بنيويورك. كما أسست جمعية أهلية تهتم بقضايا الصحة الإنجابية.

(١٠) NCPD هو الاختصار للجنة الجمعيات الأهلية الوطنية للسكان والتنمية.

(١١) صاغ هذا الشعار فى الأصل حزب الوفد. أنظر الفصل الثانى.

(١٢) الامتحانات النهائية للصف الثالث من المدارس الثانوية.

(١٣) البعثات الدراسية نظام أُقيم فى عهد عبد الناصر لإرسال الطلاب المتفوقين للدراسة بالخارج.

(١٤) تمضى رواية رجا فى خط موازٍ لما وصفه شوقى كراس من التفرقة ضد الأقباط. وشوقى كراس صعيدى قبطى هاجر إلى الولايات المتحدة، وهو يرى أنَّ الحكومة تنحاز للمسلمين ضد الأقباط فى وظائف التدريس بالجامعة وفى المنح الدراسية. (Karas, 1985:120). (ويُضعف كثيراً من تلك الإفادة عدم دراية صاحبتها بنظام معادلة الشهادات الخارجية بالشهادات المصرية، إذ توجد لجنة مشكَّلة فى المجلس الأعلى للجامعات للبت فى تلك المعادلات التى يخضع عملها لمعايير دقيقة معلومة للمشتغلين بالجامعة – أ.د. يونان لبيب رزق) .

(١٥) أنظر Farah (١٩٨٦) لوصف عميق للفتنة الطائفية فى عهد السادات.

(١٦) يستطيع الزوج أن يحصل على أمر قضائى بعودة زوجته إلى بيت الزوجية بالقوة وبرفض إجراءات الطلاق .

(١٧) السيدة زينب والعباسية حيَّان من أحياء القاهرة.

(١٨) تشير هانية إلى نموذجين أقيما فى أواخر الثمانينات فى حيين مختلفين: مركز حلوان الاجتماعى الذى يقدم خدمات للرجال والنساء من الطبقة العاملة (وتتردد النساء بصفة خاصة على المركز ويستفدنَ من خدماته فى مجالىّ الصحة الإنجابية ومحو الأمية)، ومركز الرعاية الصحية بالوايلى وملكيته عامة وقد أسسته مجموعة من الطبيبات اللائى يشتركنَ فى رؤية واحدة فيما يتعلق بالسياسات الصحية.

(١٩) أشير فى هذا المقام إلى التأسيس التدريجى لجمعية "المرأة الجديدة" التى تمارس نشاطها منذ عشر سنوات، والتى سيرد تاريخها فى الفصل السادس.

(٢٠) عنوان المجلة "المرأة الجديدة".

(٢١) والد سامية متزوج من امرأتين ويعيش معهما فى نفس الشقة.

الفصل الرابع

العلمانية

تحدي الاستشراق الجديد والتاريخ من وجهة النظر الذكورية

فى أيام صباى لم تكن العلمانية تعنى ما تعنيه اليوم. فقد كانت تستخدم مقرونة بكافة ما تفخر به مصر من أمجاد مثل ثورة ١٩١٩ وحزب الوفد وما إلى ذلك. وفجأة، فى السنوات الخمس إلى العشر الأخيرة، بدأت العلمانية ترتبط بمعانٍ شنيعة. لم تكن "العلمانية" فيما مضى تعنى معاداة الدين، بل كانت تشير إلى العامة فى اختلافهم عن السلطات الدينية. وهى الآن تستخدم بوصفها كلمة شائنة من قِبَل الإسلاميين الذين غيَّروا من معناها. وهى تعنى الآن "معاداة الدين"، والإلحاد. وقد كان فرج فودة أول ضحية لهذا الخلط. فمن خلال إقدام الإسلاميين على اغتياله فإنَّهم قد رسخوا من معنى "علمانى" ليقصدوا بها وجوب قتل من يعتنق العلمانية لأنَّه خارج على الدين[1]!

(منى أ.)

تقوم العلمانية على فكرة فصل الدين عن الدولة، وقد كان الأمر هكذا على الدوام فى مصر. فهل يريد من يعارض العلمانية فى أيامنا هذه إقامة دولة إسلامية على غرار إيران ؟ وأنا لا أوَدّ أن أعيش فى دولة تشبه المملكة العربية السعودية أو إيران. وإذا أردت أن تطبق الشريعة حقًا كما يجرى تطبيقها فى المملكة العربية السعودية فيتعين عليك أولاً أن تحظر بيع المشروبات الروحية وأن تلزم النساء بالبقاء فى بيوتهن. ولذلك فإنَّ هذا لا يمثل حلاً لقضايا المرأة. ونحن نرى أنَّ المحيط العام سيختفى تمامًا. ولن

يمنع الحكم الإسلامى ضرب الزوجات، فالزوج لن يتورع عن ضرب زوجته ويتوَّجه بعد ذلك لأداء صلاة الجمعة .

(سامية أ.)

أنا مؤمنة؛ ولكن إذا ما سئلت ما إذا كان فى إمكانى أن أتخطى معتقداتى الدينية كى أحدد اختياراتى ، فإنِّى أُجيب بالإيجاب. فقد أُسىء استخدام الدين، غير أنَّ الدين لا يمثل عدواً. فإذا ما نظرت إلى لُب عقيدتى فإنَّنى أشعر أنَّها تحقق التحرر للإنسانية. ومع ذلك فإنِّى أرى فرقًا كبيرًا ما بين لُب التعليمات الدينية وأسلوب ممارسته. وأنا أقف ضد المعتقدات الجامدة فى كل صورها، وأعنى بذلك قيام المؤسسات الرسمية باتباع تعاليم الدين دون ما تفكير. ولا تعنى العلمانية أنّ المرء قد فقد إيمانه وإنما تعنى أنَّه لا يستسلم إلى التعاليم الضيقة للسلطات أو الهيئات الدينية الجامدة . كما تعنى أيضًا قبول الاتجاه الإنسانى، وحقوق الإنسان، والتعددية.

(نادية م.)

مقدمة :

إنَّ ما قالته منى وسامية ونادية لا يدع أمامنا مجالاً للشك فى أنَّهن قد أعملن الفكر كثيراً فى قضية العلمانية وأنَّ التزامهن بهذا المفهوم هو جزء لا يتجزأ من نشاطهن السياسى. ولكن ما الذى يعنيه مصطلح

"علمانى" بالفعل فى السياق الأوروبى وكيف يجرى استخدامه. فهل يشير فى أصله إلى "العامة" بالفعل مثل ما تريد منى أن تقول ؟ أم هو قائم على مفهوم فصل الدين عن الدولة كما ترى سامية ؟ وهل تغير معنى المصطلح ومغزاه عبر الزمن، وإن كان ذلك صحيحًا فلماذا ؟ ويرى الكثيرون ما تراه سامية من أنّ أوضح مظاهر العلمانية تتمثل فى معارضة تنفيذ الشريعة. فما هو الدور إن وجد مثل هذا الدور الذى يلعبه الدين فى حياة الناشطات ذوات الاتجاه العلمانى ؟ وترى نادية أنَّ مفهوم العلمانية يعنى فى المقام الأول رؤيةً للدين لا تتسم بالجمود، غير أنَّها لا تعنى أن العلمانى لا دين له.أضف إلى ذلك ما تشير إليه منى من أنَّ الإسلاميين قد استخدموا تعبير علمانى مراراً ليعنى "ملحد" أو حتى "كافر". وقد اكتسب تعريفهم قوة وقبولاً فى الخطاب السائد فى مصر المعاصرة .

ولم يحدث أن أثار مصطلح جدلاً واسعًا واعتراضًا وخلطًا كبيراً مثلما أثاره مصطلح "العلمانية". وخلال العقد الأخير اشتبكت الشخصيات والهيئات الثقافية و السياسية والدينية فى مصر فى جدل حامى الوطيس فى الكثير من الأحيان حول أصل العلمانية ومعناها وقيمتها. وقد ساهم الباحثون والصحفيون الذين قدموا آراءهم من خارج مصر فى انتشار الخلط وإشاعة الغموض حول هذا المفهوم. ومما يثير الدهشة أنَّ الكثير من الكتاب يعجزون عن تقديم تعريف لما يقصدونَّه بمصطلح العلمانية عندما يتناولونه فى كتاباتهم. وفى كثير من الأحيان يمضى غياب التعريف فى خط موازٍ لـ"دائرة العلمانية" التى تفتقد هى الأخرى للتحديد وتخضع لنظرة أحادية. وبصفة عامة لا تأخذ الاتجاهات التى يتزايد اهتمامها بالحركات الإسلامية فى اعتبارها أنَّ الاتجاهات العلمانية بعيدة كل البعد عن تمثيل فئة واحدة بل أنَّها تكشف عن مواقف وانتماءات سياسية ومواقف مختلفة من الدين.

وبالمثل فإنَّ أحد أهم السِّمات المتضمنة لمصطلح العلمانية فيما يتصل بحق المواطنة فى مصر، وأعنى بذلك مساواة جميع فئات المواطنين أمام القانون والدولة، كمثال يتبع، لم يلق إلا قدرًا يسيرًا من الاهتمام. ويراد للعلمانية أن تلعب دورًا إيجابيًا فى السيطرة على الكيانات متعددة الأعراق، والأديان، مثل ما هو الحال فى مصر (مسلمون وأقباط). وللأسف فقد فشلت الكثير من النظم العلمانية فى فترة ما بعد الاستعمار فى منح المساواة فى حق المواطنة للأقليات الدينية، ولم تفلح فى كثير من الأحيان سوى فى تقوية شرعية ديانة الأغلبية وإن كان ذلك من وراء ستار. وفى بعض الحالات مثل الهند تقدم آمريتا شهاشهى Amirta Chhachhi رأيًا مؤداه أنَّ الشعور الوطنى يغلب عليه الطابع الجماعى لا العلمانى (1991:155). ومع ذلك ففى مصر نجد أنَّ غالبية مساندى العلمانية يؤكدون على الصلة ما بين العلمانية و"الوحدة الوطنية" بين الأقباط والمسلمين. وكما تقدمت برأيى فى موضع آخر (Al-Ali, 1997 فإنَّ أزمة العلمانية فى مصر تتلازم والأزمات ذات الصلة بالهوية الوطنية والتى تتعرض لتهديدات "داخلية وخارجية"(٢).

وقد بدأ جانب من اهتمامى بالناشطات العلمانيات عندما أدركت أن تسليط الضوء الجارى حاليًا على الدوائر الإسلامية يتم فى أغلب الأحيان على حساب تقديم وصف تحليلى ومتعمق يبرز الاختلافات ما بين الجماعات والناشطين فيما يتصل باتجاهاتهم السياسية، وموقفهم من تهميش وضع المرأة وأنشطتها. غير أنَّ خاطرًا طاف بذهنى تصورت من خلاله وجود تنويعات فى تفسير العلمانية ومظاهرها فى سياسات تلك الجماعات وهؤلاء الناشطين وأساليب حياتهم. ولم يحول هذا الخاطر دون شعورى بالدهشة أثناء قيامى بعملى الميدانى وذلك عندما ووجهت بتفسيرات متعددة للعلمانية ومظاهرها.

وقد وصفت فى مقدمتى الاتجاه العلمانى باعتباره قبول الفصل ما بين الدين والسياسة، وأكدت على أنَّه لا يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين أو الإسلام. أضف إلى ذلك أنَّنى أشرت إلى أنَّ السيدات ذوات التوجهات العلمانية لا يساندن استخدام الشريعة كمصدر رئيسى أو أوحد للتشريع، بل إنَّهن يرجعن إلى القانون المدنى والقرارات الصادرة عن مؤتمرات حقوق الإنسان التى تبنتها الأمم المتحدة،

باعتبار أنَّها تمثل أُطراً مرجعية لنضالهن. وقد لقى هذه التعريف بالفعل صدى لدى الكثيرات ممن قابلتهن. ومع ذلك فإنَّ نتائج بحثى تشير إلى أنَّ هذا التعريف يخل بتعددية تفسير العلمانية ومظاهرها بين الناشطات المصريات، كما أنَّه لا يفسر الاستمرارية ما بين العقيدة والممارسات الدينية والعلمانية فى الحياة اليومية للمرأة .

وفى الصفحات التالية آمل أن أوضح بعض هذه الآراء المختلفة فيما يتصل بالعلمانية فى مصر وأوجه فهمها بين الناشطات المصريات. كما سأقوم باستكشاف كيف تترجم هذه المفاهيم إلى ممارسات سياسية وأساليب حياة فردية. ولكن قبل أن أتناول المفاهيم الخاصة وممارسات السيدات اللائى قابلتهن، أوَّد أن أضع مناقشتى فى سياق مناظرات أكثر عمومية حول الاتجاه الإسلامى والعلمانية. ويرتبط بتلك المناظرات فكرة المساواة التى لا تقبل المراجعة ما بين العلمانية و"الغرب" والمسيحية، وهو أمر يشكل فى رأيى افتراضاً مسبقًا يعتمد على رؤية جوهرية ينبغى أن تُراجع. كما أنَّنى سأناقش باختصار بعض الرؤى حول العلمانية فى المجال المصرى.

الروح الإسلامية أم الاستشراقية ؟

إنَّ الكثير من الدراسات الحديثة التى تستكشف "طبيعة" المجتمعات المسلمة وتوافقها مع المفاهيم الغربية كمفهوم الدولة الوطنية، أو الديموقراطية، أو العلمانية، والتى لا تزال بعيدة كل البعد عن التحرر من التعميمات التى تقع خارج نطاق التاريخ التى اتسمت بها بحوث الدراسات الاستشراقية المبكرة، لا تزال تقدم صوراً جامدة وجوهرية لسمات الإسلام (Bill & Springborg, 1990; Crone, 1980; Crone and Hinds, 1986,. Gellner, 1983a' Kedourie, 1992; Pipes, 1983, 1992; Vatikiotis, 1983,19887) . وعلى نفس المنوال نجد أنَّ التطورات السياسية الأحدث، وخاصة تزايد شعبية الحركات الإسلامية ومطالبها، يجرى تفسيرها فى كثير من الأحيان من خلال الإطار الدينى الإسلامى. وربما اختلفت الدوافع والمناهج ولكنَّا نجد مصداقًا لرؤية سامى زبيدة Sami Zubaida عندما نرى أنَّ الكثير من الكتاب يقدمون مفهومًا لـ "جوهر تاريخى مستمر للإسلام" (1993:Xiii) .

ومن ناحية أخرى، فإنَّنا نجد أنَّ هناك حجة تشيع بين الإسلاميين، والمسيحيين العلمانيين، وبعض الباحثين تتعلق بوجود رابطة طبيعية وجوهرية ما بين المسيحية والعلمانية الأمر الذى يُفهم منه الفصل ما بين الدين والدولة. وتتجاهل هذه الحجة، التى تستخدم لتأكيد الفرق الجوهرى ما بين الإسلام وعلاقته الخاصة بالعلمانية، التطور التاريخى للعلمانية وسياقاتها السياسية، فضلاً عن التغيرات التى طرأت على مظاهر العلمانية فى الدول التى تسود المسيحية بها فى أيامنا هذه. وتعارض نيكى كيدى Nikki Keddie مفهوم تواجد نموذج جوهرى وقائم بذاته للعلمانية داخل إطار الحضارة المسيحية وتشير إلى التقاء العلمانية الثقافية والمجتمعية والعلمانية التى ترعاها الدولة والتى لا تزال موضع جدل وصراع منذ قرون فضلاً على أنَّ هذه الاتجاهات العلمانية لم تنشأ على نحو طبيعى.

بينما يجرى فى كثير من الأحيان تتبع الأصول الفكرية للعلمانية إلى لوك Locke و ميل Mill فيما كتباه عن التسامح، أو إلى فولتير Voltaire وغيره من رموز التنوير الذين هاجموا الكنيسة والمؤسسة الدينية؛ وإلى هنرى الثالث Henry III الذى صادر ممتلكات الأديرة وزاد من سيطرة الدولة على الكنيسة، وإلى المستبدين المستنيرين الذين كان لهم اليد العليا فوق الكنيسة، وبالطبع إلى أعمال الثورة الفرنسية ونابليون والجمهورية الأمريكية الجديدة. وقد شملت هذه الخطوات الحكومية قدراً من التسامح مثل تحرر اليهود، وتحرر الكاثوليك فى البلاد البروتستانتية والبروتستانت فى البلاد الكاثوليكية، إلى جانب الحد من الامتيازات المخصصة لدين الأغلبية. وبحلول القرن السابع عشر أو الثامن عشر، ساد الشعور بأنَّ الصراعات الدينية سواء أكانت فى حروب أوروبا الدينية، أو فى الاضطهاد الذى مارسته المستعمرات الأمريكية، هى صراعات دموية لا تؤدى لنتيجة حاسمة وتضر بالوحدة الوطنية، ولذلك فقد تزايد الشعور بأنَّه من الأفضل لكافة الحكومات أن تفسح مكانًا لكافة الجماعات الدينية.(36 : 1997)

ومثلما دافع سامى زبيدة عن وجهة النظر القائلة بأنَّ حقوق الإنسان لا تحمل فى طياتها سمة غربية جوهرية (انظر الفصل السادس)، فإنَّ كيدى أيضًا يعرض رأيًا مؤداه أنَّ مفهوم العلمانية تطور تاريخيًا ولا يزال مسرحًا للجدل. فالفجوة ما بين قرارات حقوق الإنسان وتطبيقاتها الفعلية توازى الفجوة ما بين مفهوم العلمانية المعلن

ووجوده على أرض الواقع. ومعظم شعوب غرب أوروبا تفسر العلمانية على الأرجح بأنّها فصل الدين عن الدولة. ومع ذلك فقد أثبت العديد من المؤلفين أنّ الدول الغربية تبدى قدراً كبيراً من التنوع فى معالجتها الخاصة للدين وعلاقته بالدولة (Forster,1972; Keddie, 1997; Rossiter, 1992; Saghal, 1992; Sahghal & Yuval-Davis, 1992; . Yuval Daviis,1992). ولا يمكننا أن نجد الفصل الكامل ما بين الدولة والدين فى أية دولة غربية .

ففى ألمانيا، على سبيل المثال، فإنّ الحزب الحاكم السابق وهو الاتحاد الديموقراطى المسيحى لا يمكن أن نصفه بالعلمانية تحديداً، فاسمه وحده قائم على هوية دينية. ويتدخل الدين فى سياسات الدولة بأساليب مختلفة، ومثال ذلك تحصيل الدولة لضرائب دينية تستخدم لدعم الكنيسة، وتدخل الأساقفة الكاثوليك المستمر فى السياسة وخاصة فى بافاريا حيث الجنوب الألمانى المحافظ. بل أنّ الحد الفاصل ما بين الدين والدولة يبدو مشوشًا بدرجة أكبر فى بريطانيا حيث لا يقتصر الأمر على وجود دين رسمى تستقر ملكة إنجلترا على رأسه، بل يمتد ليشمل وجود قانون لازدراء الدين وُضع لحماية كنيسة إنجلترا (دون غيرها من الكنائس أو الجماعات الدينية) من الهجوم عليها.

وترى جيتا ساجال ونيرا يوفال دافيس فى المقدمة لكتابهما: رفض الالتحاق بخدمة الكنيسة: المرأة والأصولية فى بريطانيا Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain (1992) ، الذى يضم مجموعة من المقالات فى تحليل الأصولية المسيحية واليهودية والهندوسية والإسلامية فى بريطانيا فيما يتصل بتوّجهاتها الخاصة إزاء المرأة – أنّ بريطانيا بعيدة كل البعد عن كونها دولة علمانية:

ومسيحية بريطانيا مع ذلك ليست مسألة انتماء دينى ولا تشكل حتى جانبًا من إيديولوجية وطنية بريطانية، وإنّما هى مسيحية مستقرة فى القانون، وتمتد لما وراء رمزية وضع الملكة بوصفها أعلى سلطة اسمية لكنائس إنجلترا وسكوتلندة.فبادئ ذى بدء تشترك الكنيسة بدرجاتها العليا فى العملية التشريعية البريطانية. فهناك اثنان من كبار الأساقفة وأربعة وعشرين أسقفًا يتمتعون بعضوية مجلس اللوردات (اللوردات الروحانيون) وهو المجلس الأعلى فى البرلمان البريطانى. كما أنّ رئيس الوزراء يقوم بواجبه فى تعيين كبير أساقفة كنتربرى، وقد كشف الجدل الذى دار فى وسائل الإعلام

مؤخرًا حول تعيين كبير الأساقفة أنّ انتماء رئيس الوزراء ومواقفه الدينية ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار على نحو مناسب. أضف إلى ذلك أنّ الكتاب السنوى لليهود يذكر فى الفصل الخاص بالقوانين البريطانية التى تتعلق باليهود خاصة أنّ الوضع القانونى لتولى يهودى (أو شخص غير مسيحى) رئاسة الوزارة فى بريطانيا لا يتسم بالوضوح. فلم يحدث فى تاريخ بريطانيا أن تولى يهودى هذا المنصب (فقد تحول ديزرائيلى إلى المسيحية). (Saghal and Yuval-Davis, 1992:11-12).

والمؤلفتان عضوتان فى جماعة "المرأة ضد الأصولية" ومقرها بريطانيا WAF (Women against fundamentalism)[٣] وهى تضم سيدات من مختلف أنحاء العالم ومختلف الخلفيات السياسية والدينية. وتستخدم الجماعة مصطلح الأصولية لتعنى به كافة أشكال التطرف الدينى التى تشترك من وجهة نظرهن فى سمات معينة من بينها النظرة إلى المرأة بوصفها "تجسيد للأخلاقيات والقيم التقليدية للأسرة والمجتمع بأسره" والصراع للتحكم فى "عقول المرأة وجسدها" (WAF, 1995 no.6 back cover). ويصف هومى بابا Homi Bhaba "المرأة ضد الأصولية" بأنّها جماعة مؤيدة لـ"علمانية دونية" – فى مقابل "العلمانية الليبرالية"– ويعرِّفها على أساس مبدأ "عالم تسوده المساواة يقوم أفراده باتخاذ قرارات بشأن حياتهم وحياة الآخرين على ضوء المنطق والحس السليم" (1995:6). ويستخدم بابا مفهوم "الدونية" كى يشير إلى جماعات الأقليات التى تعرِّف الأغلبية نفسها مقارنة بها، غير أنّ تلك الأقليات تحتل موقعًا يسمح لها بتدمير سلطة من يملكون قوى الهيمنة. ويرى بابا أنّ السيدات اللائى ينتمين إلى الأقليات الدينية "يجدن أنفسهن فى موضع هجوم يطلقه عليهن المجتمع متعدد المعتقدات ومتعدد الثقافات حيث يقوم الأعضاء الذكور به دائمًا على توجيه الضربات بوصفهم الممثلين المعترف بهم للـ"مجتمع" فى المحيط العام" (.ibid). ولذلك فإنّ هؤلاء السيدات لا يملكن الاختيار والحرية التى تقام عليها مفاهيم العلمانية الليبرالية، ولكنهن يحتجن كما ترى ساجال مساحات علمانية لضمان الاختيار وأخلاقيات التعايش.

كما تهتم جمعية "المرأة ضد الأصولية" فى دراستها للحركات الدينية فى أنحاء العالم بتلك النواحى التى تعارض مفهوم العلمانية فى المجتمع البريطانى، مثل المؤسسة الدينية المتمثلة فى كنيسة إنجلترا، وقوانين ازدراء الدين، وفرض المسيحية فى مدارس

الدولة، بما فى ذلك الجمعيات المسيحية وتمويل الدولة للمدارس الدينية. ويصبح من الواضح أنَّ مفهوم العلمانية يبقى قضية يثار حولها الجدل فى بريطانيا ولا يمكننا أن نبسطها بإشارتنا إلى "النموذج المسيحى". ولا يقتصر تحدى الدوائر الدينية فى المجتمع ونظرة الدولة للدين والعلمانية على الأعضاء المسيحيين بل يمتد ليشمل الأعضاء اليهود والمسلمين والهندوس فى جمعية "المرأة ضد الأصولية" (فضلاً عن رجال وسيدات فى أنحاء بريطانيا) ، ولا يبدو أنَّ الجدل سينتهى .

وحتى فى الولايات المتحدة حيث النصوص الدستورية والقوانين وسياسات الولايات أقرب ما تكون للتعريف الشائع للعلمانية، فإنَّ فصل الدين عن الدولة لا يُلتزم به على نحو قاطع على الدوام. فعلى الرغم من أن إقامة الصلوات بالمدارس تعد خرقًا للقانون، فإنَّ الكثير من المدارس فى عدة مناطق بالولايات المتحدة تقيمها (Keddie, 1997: 25)، كما أنَّ الكنائس والطوائف الدينية معفاة من الضرائب ويُقدَّم لها الدعم بأشكال متعددة. أضف إلى ذلك زيارات الرئيس كلينتون وزوجته هيلارى للكنيسة وهى الزيارات التى تحظى بتغطية إعلامية واسعة خاصة فى وقت الأزمات مما يعد وجهًا من وجوه العلاقة غير الواضحة ما بين الدولة والدين .

ويوضح المد الأصولى المسيحى، وحركة "الميلاد المسيحى الجديد"، وازدهار العديد من الطوائف المسيحية وغير المسيحية، والجماعات الدينية والكنائس أنَّ مفهوم "فصل الكنيسة عن الدولة" يخفى وراءه كوكبة متشابكة من العناصر والقوى العلمانية والدينية تفوق ما يبدو منها على السطح. ويشير كيدى إلى استبيانات الرأى وأعداد الأعضاء بالكنائس :

تثبت الولايات المتحدة دائمًا أنَّها سبَّاقة فى مجال العقيدة الدينية والانتظام بالكنائس، بما فى ذلك الحضور المنتظم فى الكنائس، مقارنةً بأية دولة فى أوروبا الغربية. وهذا يعنى أنَّ ما تعد أكثر الدول الغربية الكبرى علمانية هى على الأرجح أيضًا أكثرها تمسكًا بالدين سواء استدللنا على ذلك بنسب الحضور فى الكنائس وعضويتها، أو بقياس الرأى العام الدينى.(1997:134)

ويتعين على تحليلات العلمانية فى الولايات المتحدة والدول الغربية الأخرى أن تأخذ هذه التعقيدات والتنويعات فى الاعتبار، كما يتعين عليها أن تنتبه للممارسات فى

تعارضها مع الشعارات. أضف إلى ذلك أنَّ تحليل العلمانية فى الولايات المتحدة يكشف أيضًا عن ضرورة التفرقة النظرية ما بين الالتزام الدينى الفردى والسياسة.

ولا تتجه نيتى لتقديم دراسة دينية للإسلام والمسيحية فى علاقتهما بمفهوم العلمانية، فذلك إسراف فى الطموح. غير أنَّنى أرى أنَّ الإسلام و المسيحية لا يمكن فهمهما خارج إطار تفسيراتهما وممارساتهما الخاصة. وأعنى بذلك أنَّ مسألة ما إذا كانت المسيحية أكثر توافقًا من الإسلام مع العلمانية تقيم فرضًا مسبقًا عن دين متشيئ بينما يجرى تجاهل الأمر الواقع. فقيام الدول الوطنية، والصراع من أجل البقاء، والتعرض لوسائل الإعلام العالمية، وانتشار التعليم بين الجموع، والتصنيع كلها عوامل تؤدى إلى العلمانية وتشكل الواقع اليومى لأى شعب يعيش فى مجتمع سواء أكان مسيحيًا أو مسلمًا. ومصر لا تمثل حالة استثنائية، فقد سارت المناظرات الفكرية والسياسية عن العلمانية والإسلام فى خط موازٍ مع الاتجاه إلى العلمانية الذى يوجهه كل من المجتمع والحكومة فى خطوات ملموسة مثل إبعاد علماء الدين عن معظم شئون التعليم، وتزايد سيطرة الدولة على الأزهر، وقيام نخبة جديدة من العسكريين، والسيطرة على الأوقاف والزكاة، بالإضافة إلى العديد من عوامل التحول إلى العلمانية المذكورة آنفًا .

غير أنَّ الجدل الفكرى حول العلمانية داخل مصر يدور فى إطار الحجج التى تعتمد على مفاهيم جوهرية عن الإسلام من ناحية والمسيحية والغرب من ناحية أخرى. وقد وضعت التوَّجهات الإسلامية المتزايدة أنصار الآراء العلمانية فى موضع الدفاع عن أنفسهم على نحو متزايد الأمر الذى حدَّ من الآفاق الخطابية لأية مناقشة.

العلمانية المصرية: التاريخ من وجهة النظر الذكورية الرسمية

هناك إجماع عام على أنَّ المناقشات العلنية حول العلمانية قد أصبحت تتم على الهامش بعد اغتيال الكاتب والناشط العلمانى فى مجال حقوق الإنسان فرج فودة فى يونيو من عام ١٩٩٢ على أيدى المتطرفين الإسلاميين. واليوم يشعر الكثير من المثقفين العلمانيين بتهديد يمنعهم من التعبير عن آرائهم علنًا. وقد أثار اتهام الأستاذ الجامعى

نصر حامد أبو زيد بالرِّدة، والمحاكمة التى تلت ذلك الاتهام، وهروب أبو زيد وزوجته ابتهال يونس إلى الخارج غضبًا واسع النطاق، وتعبيرًا عن التضامن فى أوساط المثقفين والفنانين. غير أنَّ هذا الفصل المأساوى أوضح مرة أخرى ما آلت إليه المواقف العلمانية فى مصر المعاصرة من تعرض لمصير غير واضح وعدائى.[٤]

وهناك بعض المفكرين والكتاب ممن كانوا رموزًا علمانية فى الماضى مثل حسن حنفى، وصافيناز كاظم، وعادل حسين، ومحمد عمارة، وأنور عبد الملك، وخالد محمد خالد وغيرهم كثير، يساندون الإسلام السياسى (Flores, 1988:28). ولا نجد إجابة شافية توِّضح الدوافع الشخصية لهذا التحول، فهل اعتمد على اقتناع دينى توصلوا إليه مؤخرًا، أم أنَّ التحول يعود إلى التوافق، أو الانتهازية، أو الخوف. وإنَّنا نجد أن خلفياتهم وآراءهم من التنوع بحيث لا يمكننا أن نتحدث عن "مدرسة فكرية" تجمعهم. غير أنَّ تحولهم إلى الاتجاه الإسلامى وتفسير الإسلام بوصفه لُب "التراث الشرقى" الواجب عليهم الدفاع عنه ضد الإمبريالية الثقافية الغربية يعد القاسم المشترك بينهم جميعًا.

ويرى عادل حسين، وهو مفكر يسارى سابق وناشط سياسى يدعو للأفكار الإسلامية من موقعه كرئيس تحرر لصحيفة "الشعب"، أنَّ "من الصعب فى أيامنا هذه أن نجد شابًا واحدًا يتمتع بالذكاء لا ينحاز للحل الإسلامى" (1996:5). وهو يتوقع أن يختفى كافة المدافعين عن "مستقبل علمانى غربى" فى نهاية الأمر ليحل محلهم نخبة جديدة ملتزمة التزامًا واضحًا بالإسلام. ويرى عادل حسين الإسلام دينًا للأغلبية الساحقة من المصريين، ويرى فيه أيضًا "الأساس لثقافة وطنية للمصريين جميعهم، تقوم على أساسه سلوكياتهم ومؤسساتهم الاجتماعية" (ibid.: 2). وبعد ثورة ١٩١٩ اتخذت النخبة المصرية كما يرى عادل حسين آراء ليبرالية غربية، الأمر الذى كان يعنى إزاحة الإسلام من مجالات كان يسيطر عليها سابقًا – وهى عملية لم تكن مقبولة لجموع الشعب المصرى.[٥] غير أنَّ عادل حسين لا يقدم على مساواة الغرب بالمسيحية، وهو يؤكد على أنَّ الوقت قد حان فى أيامنا هذه بعد انقضاء فترة المواجهات العدائية ما بين الإسلام والمسيحية لقيام اتصالات مكثفة: "ولعل المؤمنين بالإسلام والمسيحية واليهودية إيمانًا حقًا يكتشفون أن أوجه اتفاق هامة تجمع بينهم فى مواجهة طغيان

المادية والعلمانية فى الحاضر وهو ما يهدد كافة القيم الدينية، ويهدد بقاء الأمم نفسها، بدءًا من البنية الاجتماعية الأساسية، ألا وهى الأسرة (ibid.: 7) . ولا شك أنَّ بقايا معتقداته السياسية فيما يتعلق بمعارضة الاتجاه الرأسمالى لا يزال فى الإمكان تتبعه فى هجومه على المادية .

ويرى عادل حسين أنَّ العلمانية عنصر يقع خارج حدود ثقافة مصر الوطنية ، فقد فرضت فرضًا من قبل الغرب فصارت غريبة وأدت إلى الاغتراب. ولا يشارك أستاذ الفلسفة ، حسن حنفى، عادل حسين رأيه. وقد كان حسن حنفى مدافعًا جريئًا عن العلمانية والعقلانية غير أنَّه اتجه مؤخرًا إلى دمج الأفكار السياسية اليسارية والإسلامية (Flores, 1988:27). وقد أكد حسن حنفى فى لقاء أجريته معه فى عام ١٩٩٥ أنَّ العلمانية تشكل جانبًا جوهريًا من الإسلام. ومع ذلك فإنَّه يرى أنَّ الجدل الدائر ومحاولة فصل الدين عن الدولة يشكلان ظاهرة غربية محضة :

لم يحقق النموذج المسيحى لتوحيد الدين والدولة نجاحًا يذكر. فقد أحرز الأوروبيون حقوق الإنسان، وعقودًا اجتماعية، و حصلوا على الديموقراطية والحرية ومفاهيم الثورة الفرنسية. وفى السياق العربى إذا ما فهمنا روح الإسلام، وأنا أتحدث من موقعى كخبير فى تاريخ الأديان أطلع على البحوث المتخصصة عن هذا الموضوع على المستوى الدولى، فإنَّ ندرك أنَّه أكثر الأديان اتجاهًا للعلمانية. فلا توجد سلطة دينية مثل رجال الدين أو البابوات فى الإسلام. وإنَّنى أعتقد أنَّ لوثر والمذهب البروتستانتى قد تبنيا بعض المفاهيم الإسلامية مثل العلاقة المباشرة ما بين الإنسان والله، وحرية تفسير النصوص المقدسة. ويكفى معرفة اللغة كى تصدر حكمًا بنفسك. وإذا قامت العلمانية ضد سلطة الكنيسة فإنَّ الأمر لا ينطبق على تاريخنا. ثم أنَّ طبيعة الإسلام قابلة للتطبيق ، وإذا ما استخدمنا المفاهيم المسيحية الهيجلية فإنَّ الإسلام مثال يمكن تطبيقه ... وإنَّنى لا أرى الإسلام بوصفه دينًا يرتبط بالطقوس والعقائد الجامدة والمؤسسات والقوى الغيبية، بل أرى فيه بنية اجتماعية سياسية. وهذا يعنى أنَّه قانون ومجتمع يحقق عدالة اجتماعية. وتنبع العلمانية من داخل الإسلام. ونحن نسقط إشكالية غربية على ثقافة علمانية بطبعها. ونحن محافظون وننظر إلى الدين بوصفه مساحة مقدسة لما هو دنيوى، ولذلك فإنَّ الأمر يبدو وكأنَّنا نواجه إشكالية. غير أنَّ ذلك

ليس صحيحاً. فالإسلام يعالج السببية فى الأفعال الإنسانية وهو دين يتسم بقدر كبير من الوضعية. فلسنا فى حاجة لإدخال العلمانية إلى حياتنا لنحولها إلى الحداثة بل إنَّنا فى حاجة لفهم الإسلام فهماً مستنيراً لنفهم حق الفهم أهدافه من داخل هذه الصيغة.

وتختلف رؤية حسن حنفى إلى حد كبير عن رؤية عادل حسين وغيره من المدافعين عن الاتجاه الإسلامى ممن يرون أنَّ العلمانية ضد الإسلام. وبالفعل، فإنَّ رؤيته تبدو أقرب إلى المفكر العلمانى حسين أحمد أمين الذى يرى أنَّ القرآن لا يحوى ما يتعارض مع الأمور الدنيوية أو الوقتية، وأنّه لا وجود فى الإسلام لسلطة دينية قائمة للسيطرة على المؤسسات الدنيوية (1987:89-100) وخلافًا لحسن حنفى الإسلامى اليسارى، فإنَّ حسين أحمد أمين، العلمانى اليسارى، يميِّز ما بين العقيدة والممارسة الدينية، مشيراً إلى أنَّه فى واقع الأمر قد برزت مؤسسة دينية قوية تتمثل فى علماء الدين الذين استغلوا مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية المتميزة للتحكم فى جماعة المؤمنين. وقد احتكر مفسرو الشريعة فى إجراء مشابه لرجال الدين المسيحى فى العصر الوسيط بأوروبا "التفسير الحق" للنصوص الدينية، وباسم الحفاظ على وحدة الفكر الدينى واستقامته عارضوا التغير ودعوا لفكر تقليدى جامد (.ibid)

ويعد حسين أحمد أمين واحد من عدة مفكرين علمانيين مثل الراحل فرج فودة، وفؤاد زكريا، ومحمد نور فرحات، ومحمد سعيد العشماوى صرحوا علنًا بآرائهم فى قيام دولة علمانية وحصر الإسلام فى إطار العقيدة، وفى مجال القيم الروحية والأخلاقية. وعلى الرغم من أنَّ اغتيال فرج فودة والحكم بردَّة نصر حامد أبو زيد قد أسكت هذه الأصوات إلى حد كبير، فإنَّ فترة منتصف الثمانينات قد شهدت مناظرة نشطة جرى فيها تبادل الأفكار، وقد دارت حول مسألة إمكانية التوفيق بين الإسلام والعلمانية (Al- Azm, 1981; Flores, 1988, 1993; Gallagher, 1989)[6] . وقد فنَّد مفكرون من أمثال حسين أحمد أمين، وفرج فودة، وفؤاد زكريا، دعوى الإسلاميين بأنَّ العلمانية تخص التجربة الأوروبية وحدها، ورفضوا فكرة اختلاف المسيحية فى العصر الوسيط اختلافاً جوهرياً عن الظروف السائدة فى عالم الإسلام الآن (Flores, 1993: 33-4). وقد دارت معظم المناظرات المتعلقة بالعلمانية فى الثمانينات حول أزمة الوحدة الوطنية وتناولت وضع الأقباط فى إطار النسيج الوطنى (Al-Ali, 1997: 186-7). وقد عبر فرج

فودة عن رأى مؤداه أنَّ أحد الأخطار الكبرى الناتجة عن قيام دولة إسلامية يتمثل فى تزايد الصراع الطائفى، والتفرقة ضد الأقباط الذين سينظر إليهم بوصفهم مواطنين من الدرجة الثانية (Foda, 1987:23 quoted in Flores, 1988:29). وقد أصبحت قضية الوحدة الوطنية أكثر حساسية فى معالجتها خلال السنوات الأخيرة التى سارت فيها اعتداءات التيار الإسلامى على الأقباط فى خط موازٍ مع المناظرات الفكرية الشرسة حول ما إذا كان الأقباط يمثلون أقلية فى مصر .

وفى سياق الخلافات مع الإسلاميين، بدا المفكرون ذوو الاتجاهات العلمانية وكأنَّهم يرددون سلسلة من القيم والمخاوف والمطالب السياسية المحددة. غير أنَّهم قد لا يلتقون بالضرورة حول مفهوم مشترك لمصطلح "العلمانية". وقد كانت إحدى المناظرات الدائرة تتصل بمسألة ما إذا كان اللفظ العربى مشتقًا من "العالم" أو من "العِلم". ويتخطى الجدل فى هذه الحالة المسألة الصوتية لكلمتى عِلمانية و عَلمانية، وذلك بطرح وجهتى نظر ومنهجين متمايزين. إذ يمكن مقارنة العِلمانية بالوضعية حيث يصبح للعلم والتفكير العلمى السلطة العليا فوق "الحقيقة". أما العَلمانية فإنَّها تمثل مفهومًا أوسع يعتمد فى مرجعيته على الأمور الدنيوية. وفى بعض الأحيان تُفهم العلمانية بوصفها الوقتية، ونجد ذلك فى تعريف فؤاد زكريا، بمعنى الأمور الوقتية فى صلتها بما يحدث فى العالم وعلى هذه الأرض فى مقابل الأمور الروحية. وتتراوح التفسيرات الخاصة بما يشكل "الأمور الدنيوية" ما بين الأنشطة الإنسانية عامة والأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة. وتشترط هذه التفسيرات الاستقلال عن المعرفة الدينية المجردة، ولكن لا ترى بالضرورة تناقضًا ما بين العلم والدين. أضف إلى ذلك، أنَّها تسمح بالاعتراف بأنَّ العلم نفسه ليس بمعزل عن التأثر بالتقاليد والهوى الشخصى.

وترتبط الخلافات فيما يتعلق بتفسير العلمانية بتاريخ الليبرالية والحداثة المعقد فى مصر، وخاصة فيما يتعلق بتجربة الاستعمار وعهد ما بعد الاستعمار. ففى العشرينيات والثلاثينيات امتدت جذور العلمانية التى كان يروج لها مفكرون من أمثال سلامة موسى وطه حسين وتتمثل فى الإيمان بالتقدم والعقلانية. وجاءت النظرة للخطاب السائد للحداثة لترى فيه لغة العقل و"العلم الموضوعى". وسادت نظرة التحرر من قيود التقاليد والتاريخ بوصفها شرطًا مسبقًا للتنمية والتقدم (Meijer, 1995:25) وانتشر الاعتقاد بأنَّ

الدين (الذى ارتبط بالتخلف) والعلم (الذى ارتبط بالتقدم) ضدان لا يلتقيان. وقد اتجه الكثير من العلمانيين المتطرفين بأنظارهم للنظم الفاشية يتلقون عنها الإلهام، ورأوا فى الديكتاتورية النظام الوحيد الذى يضمن تحقيق التصنيع والتغير الجذرى (ibid. :29).

ويقف هذا الخطاب موقف المعارضة الواضحة لخطاب الأصالة الذى يقدمه "التيار الشرقى" الذى يرفض تدخل "الغرب المادى المنحل" وتأثيره. ويعتبر الليبراليون المحافظون والإخوان المسلمون الإسلام شرطًا مسبقًا لتحقيق التقدم فى مصر. وفى أواخر الثلاثينات بدَّل بعض أنصار الحداثة العلمانيين الراديكاليين من مواقفهم الأولى مثل حسين هيكل على سبيل المثال، وتبنوا خطاب الأصالة الذى استبدل التوَّجه الثقافى بالاحتفاء بالعلم. غير أنَّ العلم لم يُرفض تمامًا، وإنَّما جرى وضعه فى إطار إسلامى (ibid. :28-29).

ومن خلال الاشتراكية والشيوعية دخلت مفاهيم المساواة والحقوق الديموقراطية والعدالة الاجتماعية إلى خطاب العلمانية فى الأربعينات. ولم تقتصر جهود الجيل الجديد من المفكرين العلمانيين مثل محمد زكى عبد القادر، وإبراهيم بيومى مدكور، وميريت بطرس غالى، ورشيد البراوى على دعم الديموقراطية البرلمانية والمؤسسات الليبرالية، بل إنَّهم آمنوا بقيام دولة تملك القدرة على التدخل لتنفيذ إصلاحات تقلل الفجوة الهائلة فى الثروة وتضمن تكافؤ الفرص لكافة أعضاء المجتمع (ibid. :40-1)(٧) وكان نشر التعليم العلمانى يُعَّد أحد الأسس الكبرى لثقافة موَّحدة ومتجانسة تسمح بالحراك الاجتماعى والمساواة أمام القانون. وقد شكلت العقلانية والعلمانية والروح الوطنية أعمدة هذا المشروع الحداثى.

ويمكننا ملاحظة الانفصال ما بين الاتجاهات السلطوية والاتجاهات الديموقراطية فى العديد من الخطابات العلمانية الحديثة فى تاريخ مصر. فلا مفر من وصف الكثير من المفكرين العلمانيين سواء أكانوا من القوميين العرب، أو الإشتراكيين أو الليبراليين بالسلطوية، والطغيان، والتعصب. وأعنى بذلك أنَّ التفكير العلمانى افتقد فى جوهره السمات الديموقراطية أو التعددية. أضف إلى ذلك، أنَّ الارتقاء بمكانة العلم بوصفه "المرجع" والاعتقاد بموضوعية العلماء ما زالا فرضين منتشرين بين المفكرين العلمانيين. غير أنَّ الإيمان بالعلم والتحديث لا يجب أن يستوى والانحياز غير الواعى للغرب وقيمه،

إذ أنَّنا نجد الكثير من المثقفين العلمانيين الذين ينتمون لحزب الوفد الليبرالى، أو الناصريين، أو الشيوعيين، يوجهون نقداً لاذعاً للسياسات الغربية وخاصة السياسة الإمبريالية.

ولا يلتزم الكثير من المثقفين العلمانيين فى يومنا هذه بالإيمان الأعمى بالتقدم والعلم مثلما رأينا فى النصوص الحداثية المبكرة. ونجد لدى الناشطات المصريات صدى خاصاً للانفصال العام عن مفاهيم الحداثة فيما يتصل بالمجتمع والتنمية.فبعض السيدات يرين فى المشروع الحداثى الذى يدعو للعقلانية والتقدم، وما يتصل بهما من قيام مفاهيم علمانية، استراتيجيةً ذكوريةً أخرى للتفرقة ضد المرأة. فهن يعارضن الخطاب الوطنى والحداثى الليبرالى الذى لا ينظر لحقوق المرأة فى المحيط العام إلا كجانب من عملية تكوين المجتمعات الجديدة. وبالمثل، فإنَّهن يرفضن الاتجاهات السلطوية وغير الديموقراطية التى تصدر عن الدوائر الإسلامية والعلمانية.

ويبدو لنا أنَّ الجدل الأكاديمى يشوبه عيب يتمثل فى الاتجاه لحصر المناقشات حول العلمانية بين المدافعين عنها من الذكور وخصومهم. وتتخذ الكثيرات ممن قابلتهن مواقف علمانية انعكست على صراعهن السياسى وحياتهن اليومية على الرغم من أنَّهن لا يتخذن موقفًا عامًا فى هذا الجدل. وكما هو الحال فى قضية المجتمع المدنى، التى يتناولها إلى حد كبير الكثير من الذكور، فإنَّ العلمانية تمثل مجالاً آخر يندر أن ينطلق فى أرجائه صوت امرأة. وسأحاول فيما يلى من هذا الفصل أن أخلخل تصور العلمانية على هذا النحو وذلك بطرح تفسيرات الناشطات وممارساتهن للمناقشة.

مشكلة التصنيف

طرحت منى، وسامية ، ونادية اللائى نقلت آراءهن فى بداية هذا الفصل ثلاثة مفاهيم مختلفة للعلمانية. فقد ربطت منى معنى العلمانى بمن لا ينتمى للمؤسسة الدينية. وقدمت سامية شعار "فصل الدين عن الدولة"، أما نادية فقد دفعت بتجاوز التعاليم الضيقة للأديان وطالبت بالوقوف فى مواجهة العقائد الرسمية. وقد اختلفت المفاهيم المحددة للعلمانية اختلافًا كبيراً أثناء قيامى بالمقابلات، بل إنَّنى كنت ألحظ

اختلافات فيما يتصل بمفهوم العلمانية، والالتزام والانتماء الدينى الشخصى فى المجموعة الواحدة. وبينما لم أتوصل لمعرفة التمايز ما بين الالتزام الدينى الشخصى والمحيط السياسى للدين الرسمى فى إجابات من قابلتهن من السيدات فإنَّ من الضرورى الفصل بين الأمرين على المستوى الفكرى.

وتنشأ مسألة التصنيف فى سياق تبدو فيه الحدود غائمة. وتستخدم عزة كرم (١٩٩٨) فى دراستها الثاقبة للنشاط النسائى والاتجاه الإسلامى فى مصر ثلاث فئات لتمييز الناشطات المصريات: الإسلاميات، والمسلمات، والعلمانيات. وهى تصف الفئة الأخيرة كما يلى:

تؤمن الناشطات العلمانيات بوضع أسس خطابهن خارج نطاق أى دين سواء أكان الإسلام أم المسيحية، ويضعن خطابهن داخل الخطاب الدولى لحقوق الإنسان كبديل للخطاب الدينى. فهن لا "يضيِّعن وقتهن" فى محاولة لتوفيق الخطاب الدينى مع المفاهيم والإعلانات المرتبطة بحقوق الإنسان. وهن يحترمنَّ الدين بوصفه أمرًا خاصًا لكل فرد، غير أنَّهن يرفضنَّ رفضًا باتًا اعتماده كقاعدة يقمن عليها برامجهن الخاصة بتحرير المرأة. وهن بذلك يتجنبن الدخول فى جدل لا ينتهى عن موقع المرأة فى إطار الدين. (Karam, 1998:13).

ومن ناحية أخرى فإنَّ الناشطات المسلمات على حد قول عزة كرم "يحاولنَّ أن يسلكن طريقًا وسطًا ما بين تفسير الواقع الاجتماعى الاقتصادى والثقافى من وجهة نظر الإسلام، وخطاب حقوق الإنسان" (ibid.: 2). وبما أنَّ دراستى تنصب أساسًا على الناشطات العلمانيات فإنَّنى لن أناقش عزة كرم فى تعريفها وتحليلها للناشطات الإسلاميات. ومع ذلك، فإنَّه فيما يتصل بفئتى "العلمانيات" و"المسلمات"، يمكننى القول إنَّ ما توصلت إليه يشير إلى أنَّ الحدود بينهما ليست واضحة تمامًا، وأنَّ التصنيف إلى فئات قد يكون مضللاً إلى حد ما. وكما سأحاول أن أوضح فيما يلى، فإنَّ الآراء ووجهات النظر حول العلمانية والدين تتسم بتعقيد وتنوع كبيرين حتى بين أفراد الجماعة الواحدة. أضف إلى ذلك أنَّ المؤتمرات الدولية لحقوق الإنسان لا تشكل إلا نقطة مرجعية واحدة بين كثير من النقاط، وهو ما يغاير التعريف الذى قدمته عزة كرم، وافتراضاتى الأولية.

فإذا ما نحينا الخلافات جانبًا، فإنَّ كافة السيدات اللائى قابلتهن اتحدن فى معارضتهن لقيام دولة إسلامية، ولتطبيق الشريعة، وقانون الأحوال الشخصية القائم، وفرض زى على المرأة أى فرض "الحجاب" على المرأة. كما اجتمعنَّ على مفهوم ألا يتداخل الدين مع السياسة. وفيما يلى أعرض ما قالته لى سهام ك. وهى عضو فى رابطة المرأة العربية :

أنا إحدى المؤمنات بأنَّ الإسلام يجب أن ينفصل عن الحقوق والواجبات المدنية، والسياسية، والاقتصادية. فمصر دولة إسلامية اختياراً، ويجب أن يظل الأمر شخصياً. فحرية العقيدة أمر جوهرى ولا ينبغى أن تتعارض مع حقوق المرأة. ولا يمكن أن تكون جانبًا من رؤية سياسية أو مستقبلية. فهذا أمر مختلف تمام الاختلاف. إنَّنى أريد أن أفصل الدين وأبقيه بعيداً عن السياسة الجارية .

وقد أكدت الكثيرات ممن قابلتهن فى إجاباتهن على أسئلتى عن العلمانية أن المرأة ستدفع ثمنًا باهظًا إذا ما نجح الإسلاميون فى تحقيق مطالبهم. وهناك قلة ينظرون إلى الدين فى حد ذاته سواء أكان الإسلام أم المسيحية بوصفه معاديًا للاتجاه النسائى. والكثيرات يميزن ما بين الإسلام والاتجاه الإسلامى وهو الاتجاه الذى يوصف فى كثير من الأحيان بالتطرف، ويؤكدنَّ أنَّ الإسلاميين وخاصة الذكور منهم يشوهون التعاليم الدينية للتوصل إلى القوة والسلطة. وتشرح هدى ل. وهى كاتبة وناشطة الأمر كما يلى:

إنَّنى امرأة مسلمة، وعربية، ومصرية. وعندما أقول إنَّنى مسلمة أعنى بذلك عقيدتى الخاصة وذلك كل ما فى الأمر. وهؤلاء الذين يطالبون بدولة إسلامية يستخدمون مفهومًا خاطئًا للإسلام ويعتمدون على تفسيرات لآيات تتصل بفترة تاريخية معينة. وهناك العديد من الوجوه والاتجاهات فى الإسلام، فأيّها نناقش ؟ كيف لنا أن نتخذ قراراً بشأن حقوق المرأة ؟ فالإسلام يرتبط بخصوصيات جغرافية وتاريخية فنجد من التيارات ما يوصف بالتقدمية، ومن التيارات ما يوصف بالرجعية.

وقد عبرت بعض الناشطات عن اعتقادهن بأنَّ أى تفسير للإسلام يضع عقبة فى طريق مساواة المرأة، وهن يقدمن، مثلهن فى ذلك مثل من يعارضهن، آيات وأقوال محددة لدعم حججهن. وهناك قلة من السيدات يوسعن من نقدهن للإسلام لينتقدن

الدين عامة، وهن يرين أنَّ التعاليم الدينية تتصل اتصالاً لا ينفصم بالقيم الأبوية. وتقول ليلى م. وهى ناشطة شابة تشارك فى قضايا المرأة الصحية :

الأديان كلها متشابهة ، الإسلام ، والمسيحية ، واليهودية. فالمرأة ينظر إليها بشكل أو بآخر على أنَّها أقل، ويفترض أنَّ تبقيها الممارسات الدينية فى ذلك الوضع. وقد صارت الأديان أداة قوية فى أيدى الرجال فى مختلف أرجاء العالم. وإنَّنى أعتقد أن هناك صعوبة كبيرة فى التوصل لنص دينى يقدم صورة إيجابية لما يتصل بوضع المرأة.

ويثبت الانتماء الدينى وجوده فى الصراع السياسى والحياة اليومية لهؤلاء السيدات اللائى أصفهن بـ"الناشطات العلمانيات" بصور مختلفة. فبادئ ذى بدء تجمع تلك الفئة ما بين المسلمات والقبطيات، وقد نشأنَّ فى بيئات تراوحت فيما بينها من حيث الالتزام بالطقوس الدينية. وهناك من الناشطات من يصلينَّ ويصُمنَّ ويحتفلنَّ بالأعياد الدينية ، وهناك من لا يفعل أى من ذلك. وهناك من يؤمنَّ بأهمية إعادة تفسير النصوص الدينية كوسيلة لجذب المزيد من السيدات المصريات للكفاح، فضلاً عن فضح التشويه المتضمن فى التفسيرات الذكورية. وهناك أخريات يرفضن فكرة العمل فى إطار دينى لما يخلِّفه ذلك من آثار عكسية فى نهاية المطاف. كما أنَّ ما يبرر وصف مجموعة من السيدات ذوات الاتجاهات المتنوِّعة، واللائى يستخدمن استراتيجيات مختلفة، بـ"العلمانية" يتمثل فى رؤيتهن التى لا تنظر إلى الدين بوصفه الإطار الوحيد للتحليل، سواء أكان ذلك فى مجال كفاحهن أم بين سيدات مصر بصفة عامة.

أصل القيم: العقيدة أم التجربة ؟

تتمثل نقطة الانطلاق لمعظم الناشطات العلمانيات فى إدراكهن أنَّ الدين لا يشكل المصدر الوحيد للقيم ولا يعد المحور الذى تدور حوله توجِّهات الناس. وتقول عايدة سيف الدولة:

إن السيدات اللائى ينتمين لكلا الطائفتين الدينيتين فى مصر ، سواء المسلمات أو القبطيات ، وينتمين لطبقة الاجتماعية وثقافية واحدة يتحدثن اللغة نفسها . فهن

يشتركنّ فى قيم واحدة، ويلتزمن بقواعد اجتماعية متشابهة، ويشعرن بالإساءة والانتهاك أمام أحداث واحدة. وعندما أشير إلى السيدات من كلا الدينين فإنَّما أعنى المرأة المتدينة المؤمنة التى تحتل موقعًا وسطًا، فقد ترتدى "الحجاب" وتؤدى الصلاة ولا تناقش وضع الدين كمنظم للحياة فى هذا العالم. غير أنَّ ذلك لا يعنى أنَّ هؤلاء السيدات يرجعنَّ إلى الدين فى كافة القرارات التى يتخذنها فى حياتهن. فالدين يشكل جانبًا من الإيديولوجيا ضمن جوانب أخرى بعضها يتمثل فى التجارب الشخصية، وبعضها الآخر يتمثل فى العرف الاجتماعى وتجارب الأصدقاء وأفراد الأسرة وكلها أمور تتأثر بالثقافة وتتلوَّن بها، مع الأخذ فى الاعتبار أنَّ الثقافة تشمل مجموعة من الثقافات والإيديولوجيات تبلغ من الكثرة حدًا يجعل من الصعب تحديد بداية المؤثرات ونهايتها . (Seif El-Dawla, 1996:25).

وتتعامل عايدة سيف الدولة مع ممارسة الشعائر الدينية بوصفها سمة من سمات الحياة اليومية التى تعد فى نظرها جانبًا واحدًا من خلفية حياة المرأة وقيمها. ونظرًا للتسييس المتزايد للإسلام فى مصر وفى الخطاب الأكاديمى فإنَّ عناصر ممارسة الشعائر وخاصة ارتداء "الحجاب" قد أصبحت تمثل مجموعة كاملة من المعانى قد تبالغ فى واقع الأمر من وجود الدين فى حياة المرأة اليومية. وتتذكر نيفين ب. وهى ناشطة شابة من جمعية بنت الأرض الدور الذى لعبه الدين فى نشأتها :

كانت أسرتى معتدلة فى تدينها. وكان الدور الذى يلعبه الإسلام دورًا محايدًا. فأمى اعتادت مثلاً نصحنا بأهمية الصلاة. وكنت أؤدى الصلاة إلى أن بلغت الخامسة عشر ثم لم أرغب فى الاستمرار. وحاولت أمى أكثر من مرة أن تلزمنى بالصلاة ثم استسلمت. وفى سن الخامسة عشر ارتديت "الحجاب" لستة أشهر. وقد ارتديته لأنَّنى شعرت أنَّنى ارتكبت خطأً فقد قبلنى صديق لى على خدى. والآن أرى الأمر تافهًا، غير أنَّه حينئذ بدا وكأنَّه خطيئة كبرى. ثم أدركت أنَّنى أخدع نفسى وبعد خمسة أو ستة أشهر أخبرت أمى بعدم رغبتى فى ارتداء "الحجاب". وبالفعل خلعته وذهبت إلى الأسكندرية حيث ارتديت المايوه وسبحت فى البحر. وقد ارتدت أختى "الحجاب" فى سن الخامسة والخمسين. وكانت هى الأخرى ترتدى المايوه ، وهى مستنيرة بالمقارنة بأخريات. وهى تتسم باتجاه رجحت فيه العقلانية على كفة التدين. ولم تكن تربيتنا

الدينية صارمة ولكن الدين كان دائمًا ماثلاً. غير أنَّه لم يكن الدافع الأول بأى حال من الأحوال. وكنا نسترشد بالأخلاقيات لا المفاهيم الدينية، ولم نستخدم مفهوم الحرام بل العيب. وأنا لا استخدم كلمة "حرام" مع ابنتى.

وقد أقرت الكثير من الناشطات اللائى أجريت معهن مقابلات أنَّ تأديتهن للشعائر الدينية يرتبط بالعادات والتقاليد الثقافية وليس الدين. وترى الكثيرات أنَّ صيام رمضان على وجه الخصوص وسيلة للانخراط فى نشاط جماعى، وقد وصفنَّ رمضان وأسلوب الحياة الذى يفرضه بأنَّهما يشكلان مناسبة حضارية. وفى بعض الأحيان يحدث دمج ما بين الممارسات الثقافية والمظاهر الدينية، كما توضح لنا سامية أ. ، إحدى العضوات الشابات بمركز دراسات المرأة الجديدة:

إنَّنى مؤمنة بالإسلام ومؤمنة بالله. أصلى وأصوم بانتظام، وأقرأ القرآن. وأنا أشرب الخمر ولا أشعر بالذنب تجاه ذلك. وأنا لا أتناول لحم الخنزير. وهذا أمر له أهميته. فلحم الخنزير محرَّم بنص القرآن لأنَّ المفترض أنَّ الخنزير حيوان قذر. غير أنَّنى أعرف أنَّ الخنزير فى الغرب حيوان نظيف، ولكنَّه ليس كذلك فى الثقافة التى أنتمى إليها. والثقافة أقوى من أى دين.فعمى على سبيل المثال ملحد غير أنَّه متحفظ للغاية. وهى مسألة تعود إلى الأعراف الحضارية وليس الدين. وبالطبع فإنَّ المصريين متدينون إلى حد ما إذا ما أخذنا فى الاعتبار أنَّهم يكيلون بمكيالين. فقد نشرب الخمر ونصوم رمضان، والدين قائم فى الخلفية. وأنا علمانية لأنَّ ذلك هو السلوك العقلانى وهو الحس السليم، فالدين لا ينبغى أن يكون نقطة الانطلاق فى أى اجتماع سياسى أو أكاديمى. فهناك قيم قائمة بالفعل فى مجتمعنا يجدر بنا أن نؤمن بها ليس لارتباطها بدين معين. فالمساواة، واحترام الغير، ومساعدة الآخرين، وكف اليد عن العدوان، والرحمة، وأعمال الخير، والأمانة ، والصراحة كلها قيم إنسانية يمكن لأى شخص الإيمان بها بغض النظر عن الدين. كما أنَّنى أؤمن بعدم فضح الآخرين وبعدم إلحاق الأذى بهم كما يفعل الإسلاميون.

وترى سامية أ. أنَّ الدين والعادات يمثلان شبكة معقدة لا يسهل حلها. وهى ترفض الخضوع لهؤلاء الذين يستدلون على "المرأة المسلمة الصالحة" بزيها أو بسلوكها. وتقول سامية أ. التى لا ترتدى "الحجاب" وفى كثير من الأحيان ترتدى الملابس القصيرة: "إنَّنى مسلمة طوال حياتى. فلمَ يريدوننى أن أكون مختلفة ؟" وهى

ترى أنَّ التعليم والأخلاق لا ينبغى أن يقاما على الدين وإنَّما على القيم الإنسانية. أما فيما يتصل بالسياسية سواء فيما يتصل بنشاط المرأة أو انخراطها فى قضايا وحملات سياسية أخرى فإنَّ سامية أ. تسرف في صراحتها وتنطلق منتقدة المحاولات التى تجرى لوضع القضايا السياسية فى أُطر دينية. وقد تحدثت بصراحة وحماس فى ورشة عمل استغرقت يومين تمهيداً لتدشين جمعية نسائية لمراقبة وسائل الإعلام. وكان ذلك عندما تطرق الحوار إلى موضوع ما إذا كانت المرأة القبطية تعانى من أشكال إضافية من التفرقة تزيد عن تلك التى تعانى منها المرأة المسلمة، وذلك لانتمائها لأقلية دينية. وقد أنكر العديد من المتحدثين وجود تفرقة ضد الأقباط، وأكدوا مساواة المسلمات والقبطيات فى الحقوق والواجبات والمشكلات. وقد أمسكت سامية أ. بالميكروفون وطرحت سؤالاً: "ماذا بكم ؟ لماذا تتحدثون دوماً عن المسلمين والمسيحيين ؟ ولنفترض أنَّنى أريد أن انتمى لجهة ثالثة. ما قولكم عندئذ ؟"

ولمعرفة مدى جرأة هذا التعليق ينبغى أن ندرك طبيعة الجدل الدائر، وخاصة أنَّ هذا التعليق قد أُلقى على مجموعة يختلف أفرادها فى توجُّهاتهم السياسية والدينية ولا يوحد بينهم غير اهتمامهم بوسائل الإعلام. فهل كانت سامية أ. تشير إلى احتمال كونها ملحدة أو لانتمائها لدين آخر غير المسيحية والإسلام. لم يكن الأمر واضحاً ولكن المشاركين بدوا فى حيرة من أمرهم. وقد روت لى سامية أ. الحادثة فيما بعد فقالت: "شعرت بغضب شديد. فهم يديرون ظهورهم لقضايا التفرقة ضد الأقباط، كما أنَّهم يدعون أنَّ المجتمع متجانس. ولا أعرف لم يتحدثون دائمًا عن المسلمين والمسيحيين، فلنفترض إنَّنى يهودية، فماذا يكون موقفهم منى ؟" وتثار قضية التفرقة ضد الأقباط كثيراً فى سياق مناقشة سامية أ. للعلمانية، وتشعر سامية أ. بالخوف، مثلها فى ذلك مثل المثقفين من الذكور مثل الراحل فرج فودة، من الاتجاهات الطائفية، وتنزعج بسبب المعاملة التى يتعرض لها الأقباط داخل المجموع الوطنى.

ولا عجب أن تشارك السيدات القبطيات مشاركة خاصة فى الجدل حول العلمانية. وتقدم نادية م.، إحدى الناشطات الأوائل اللائى قابلتهن، واللائى يعلنَّ إيمانهن بدافع من الذات، تعريفها للعلمانية التى تتبعها فى سياق اختلافها مع المبادئ الجامدة التى تدعو إليها الكنيسة. وهى ترى إيمانها كجانب أساسى من حياتها، غير أنَّها ترفض فكرة مساواة الإيمان بالعقيدة الرسمية أو بالتعليمات الصادرة عن الهيئات الدينية.

وهى تقول إنَّ "الدين كمؤسسة يحاول دائمًا أن يوصد الأبواب فى وجه الآخرين. وأنا أنظر إلى ما وراء النظرة الضيقة للدين فأقبل الاتجاه الإنسانى، والتعددية، وأُقيم قرارى على أساس من تحقيق الخير للجميع". وتتجنب نادية الخوض فى حديث التفرقة ضد الأقباط، وتكتفى بالإشارة إلى قضية الوحدة الوطنية من منطلق قيمة التعددية. أما رجا. ن. فهى أكثر حماسًا فى حديثها عن العلاقة ما بين العلمانية وانتمائها الدينى القبطى :

تعرض الشخصيات العامة فى المجتمع القبطى آراءها من سياق دينى سياسى. ولا يعنى ذلك أنَّنى أوَّد أن أؤكد ذاتى بوصفى قبطية، ولكن إذا كان المجتمع كله ينظر إليك من هذا المنظور فإنَّ أمامك خيارين: إمَّا المعارضة، أو القبول ثم التحدى. و لكنى لا أقول أبدًا إنَّنى قبطية أولاً، بل أقول إنَّى مصرية. وعندما حلت الهوية الدينية محل الهوية الوطنية فجأة فى السبعينيات ، كنت أضع مصريتى أولاً تليها قبطيتى. ويعد هذا الموقف ضد التيار العام. ولا أزال أعتقد أنَّ خلاص هذا المجتمع يكمن فى العودة إلى شعار ثورة ١٩١٩: "الدين لله والوطن للجميع". وإنَّنى مؤمنة بدولة علمانية حيث تعنى المصرية المواطنة. أما فى دولة إسلامية فإنَّ المواطنة تخضع للتحديد الدينى وفى هذا تفرقة ضد كل من هو غير مسلم.

وترى رجا ن. نفسها عضوًا فى مجموعتين للأقليات: المرأة والأقباط، وتشعر أنَّ أعضاء الطائفتين يحملن جنسية من الطبقة الثانية. وهى تحتقر الطابع الانفرادى ودعوى الحق التى يأتى بها أى دين، وترى فى ذلك وجهًا من وجوه الفاشية: "إنَّنى لا أحب كلمة "التسامح" حتى، لأنَّها تعنى أنَّك تتحامل لقبول شىء ما، وفى السياق الدينى، فإنَّها تعنى أنَّك تتحمل ما يعتقده الآخرون. وذلك يعنى أنَّ الآخرين على خطأ غير أنَّك تتقبلهم. وهو موقف متعجرف. أنا لا أطالب بالتسامح إنَّنى أطالب بالاحترام". وإلى جانب اقتناعها بأنَّ الدولة العلمانية وحدها هى القادرة على منحها المساواة والعدالة والاحترام، فإنَّها تؤكد أيضًا على أنَّ اتجاهها العلمانى ناتج عن مجموعة من نظم القيم. فتربيتها الدينية ارتبطت بتعرضها للقيم الإنسانية، من خلال قراءاتها وحواراتها مع أبيها. ثم أنَّ اتجاهًا اشتراكيًا قد نما فى نفسها من واقع قراءات محددة حسبما تذكر غير أنَّه انطلق من إحساسها العميق بالعدالة. وتؤكد رجا. ن. مثلها فى ذلك مثل نادية م. وسامية أ. الحاجة للتعرف على الطبيعة المتشابكة للخلفية التى تتكوَّن

على أساسها القيم وتُتخذ القرارات. وهى ترى أنَّ الدين قد يلعب دورًا أكبر فى حياة الآخرين، ولكن بالنسبة لها فإنَّها تتحرك فى أطر أخرى ذات أهمية.

وفى كثير من الأحيان مثلما هو الحال مع الفروض التى وضعتها قبل القيام ببحثى الميدانى، يفترض نسبة هذه الأُطر إلى آراء عالمية و عقائد شاملة مثل الاشتراكية، أو إلى وثائق خاصة مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. وقد شرحت لى الكثير من الناشطات اليساريات الوطنيات كيف أنَّهن ما زلن يعتمدن على المنهج الماركسى فى تحليلاتهن. ومع ذلك فإنَّ غالبيتهن أكدنَّ لى أنَّهن قد ابتعدنَّ عن المبادئ المبكرة الخاصة بالعلاقة المباشرة ما بين الاستغلال الاقتصادى وتحرير المرأة. فتجربتهن الخاصة داخل الأحزاب السياسية ومع أزواجهن "التقدميين" فى المنزل غيرت من رؤيتهن بحيث صرنَّ اليوم ينادين بضرورة قيام حركة مستقلة لنضال المرأة. وتؤكد السيدات الأخريات اللائى يشرنَّ أساسًا إلى الاتفاقيات الدولية لحقوق المرأة والإنسان أنَّهن لا يؤمنَّ بالخصوصية الثقافية فيما يتعلق بحقوق الإنسان عامة وحقوق المرأة خاصة. غير أنَّ عددًا من السيدات اللائى قابلتهن أكدنَّ أنَّ قيمهن ومفاهيمهن لا تقوم على عقيدة محددة أو على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ولكنها تنبع من تجارب متنوعة للنضال الفردى والجمعى. وتقول هانية ك.

يلجأ الإسلاميون لاستخدام النص وحده ويعدونَّه إطارًا خاصًا بهم. ويصدر حكمهم على منظومة القيم من خلال النص. ويعتمد إطارى المرجعى على بعض المفاهيم النظرية مثل المساواة والاتجاه الإنسانى وحقوق الإنسان والتعددية، والتسامح، الخ ... وهى قيم نبعت من تجاربى اليومية. وبالطبع فإنَّ هذه القيم لم تنبع من فراغ، ولكنها نبعت من مدارس فكرية مختلفة. غير أنَّنى لا أساند إيديولوجية بعينها على أساس من قدرتها على الإقلال من صنوف الاضطهاد وتعقيدات الواقع. فالقيم والمفاهيم تشكل جانبًا من تطورى الشخصى بالقدر نفسه الذى تنبع فيه من النضال الجمعى.

وفى هذا السياق تشكو هانية ك. وغيرها من الناشطات من اتجاه بعض الباحثين الغربيين الذي يجرون بحوثهم فى مصر للاستخفاف بالتجارب الحياتية اليومية والقدرة على التجميع الخلاق لمنظومات القيَّم المختلفة، فالعامل البشرى يوضع أساسًا فى إطار من الإيديولوجيات الجمعية سواء أكانت علمانية أو دينية، ولا تترك مساحة ولو صغيرة للتنويع والمقاومة على المستوى الشخصى. ويُذكر المستوى الشخصى متصلاً بالأُطر

المرجعية الخاصة بالمرأة، وعلاقتها بالدين، وأيضًا فيما يتصل بعلاقتها بالمفاهيم والقيم. وترى هانية ك. أنَّ على المرء أن يبدأ فى بناء الإطار الخاص به على أساس من الوقائع المحددة، و تضيف أنَّ "الواقع الذى أراه اليوم يتسم بوجود جماعات مختلفة مضطهدة من البشر: النساء، والمسيحيين، والطبقات محدودة الدخل. والواقع الذى أحياه يذخر بصنوف الظلم. وينبغى التوصل إلى حلول آخذين فى اعتبارنا هذه المظالم".

وترى هانية ك. أنَّ العلمانية فى ذاتها لا تقدم الحل لهذه المظالم. وهى تتذكر تجربتها مع الاشتراكية التى كما تراها اليوم قد حجبت عنها القدرة على رؤية وجهات النظر الأخرى ومنعتها من تدبر مفاهيم جديدة. واليوم ترفض هانية ك. كافة أشكال العقائد الجامدة والأُطر الشمولية التى تراها تشكل جانبًا من المشروع الحداثى:

لقد سأمت من الكثير من العلمانيين الذين أعرفهم. فهم يعيشون على صور وتجارب قديمة ولا يقدمون مفاهيم جديدة. وهم حتى لا يعطون الفرصة لأنفسهم ، لأنَّهم ينغلقون بعيدًا عن التجارب الجديدة. ولذلك فإنَّهم يصبحون جامدين ويفتقدون الأمان. وهم يحاولون جاهدين أن يتمسكوا بشىء ما. وهم أقرب إلى الإسلاميين فى تفكيرهم. ويتمثل الموقف المضاد لذلك فى التسامح ورحابة التفكير.

وترى هانية ك. العلمانية كمظلة عريضة تستقر تحت ظلها مختلف الخطابات والممارسات والمفاهيم، بعضها يكرر حقائق معروفة سابقًا، والبعض الآخر يحطم النماذج القديمة. وتوازى تلك الصورة تحليلى الذى أقدمه فى كتابى هذا إذ أنَّنى أشير دائمًا إلى التكوين المتنوِّع للنشاط النسائى ذى التوجهات العلمانية.

الاستمرارية العلمانية

بدلاً من تخيل فئات تفصل بينها الحدود، ربما توصلنا إلى نتائج أفضل إذا ما تصورنا الموقفين العلمانى والدينى فى صورة متصلة. فالمقابلة ما بين الدين والعلمانية غير منتجة كما يبدو، إذ أنَّها تغذى مفاهيم الإسلاميين عن وقوف العلمانية "ضد الدين". ومع ذلك، فمن المهم أن نؤكد أنَّ درجة الالتزام بتأدية الشعائر الدينية لا يمكن مساواتها مع قدر الالتزام بالدين من خلال المؤسسة الدينية. كما لا يمكن أن نرى فى

المظهر الشخصى ما يدل على المواقف السياسية والعكس صحيح. وقد أظهرت السيدات اللائى أجبنّ على استبيانى مواقف مختلفة تجاه المظهر الدينى الشخصى والالتزام بتأدية الشعائر تفوق فى تنوعها مواقفهن السياسية. فكافة السيدات اللائى التقيت بهن يؤيدنّ قيام دولة علمانية ويعارضن تطبيق الشريعة.

وكما حاولت أن أوضح فإنَّه من الصعب أن نرسم حدود الخلفية الدينية، وقدر الالتزام بتأدية الشعائر، والمواقف من الدين فيما يتصل بنشاط المرأة والتفسير الخاص للعلمانية. وهناك عامل واحد قد يفسر التنويعات فى المواقف والممارسات بين السيدات اللائى قابلتهن يتمثل فى السن والجيل. وكما أوضحت فى الفصل السابق فإنّ نقاط البداية المختلفة للالتحاق بالحركة النسائية تؤثر على المعتقدات السياسية ونوع النشاط الذى تنخرط فيه المرأة. وبالمثل فإنّ الاختلافات ما بين الأجيال يمكن ملاحظتها فيما يتصل برؤية المرأة الخاصة للعلمانية .

وقد اتضح ذلك الأمر من خلال بحثى، ولكنَّه استحق أن يلفت الأنظار إليه فيما يتصل بمركز دراسات المرأة الجديدة. وذلك لأن عضوية المركز تضم جيلين من الناشطات: من شاركنّ فى الحركة الطلابية فى السبعينيات وهم الآن فى الأربعينيات من عمرهن، والناشطات الأصغر سنًا وقد التحقن بعضوية المركز منذ سنوات قليلة. وبصورة عامة بدت العضوات الأصغر سنًا أكثر التزامًا بتأدية الشعائر الدينية مقارنة بزميلاتهن الأكبر سنًا . وفى حالة سامية أ. ، على سبيل المثال، أصبح من الواضح بصفة خاصة أنّ تأدية الشعائر الدينية لا تشكل فى حد ذاتها علامة دالة على التوّجه السياسى. وحتى بين العضوات الأكبر سنًا، يُلاحظ وجود اختلافات فى توّجههن الدينى فلم يجتمعنّ على رأى واحد. وقد رفضت بعض العضوات الأكبر سنًا فكرة الدخول فى إعادة تفسير للدين لمواجهة التفسيرات الذكورية المحافظة، غير أنّ هناك أخريات ينادين بهذا المنهج. وتأخذ نتائجى التى تدل على التنوّع حتى على المستوى الداخلى للجماعة خطًا مخالفًا لوصف عزة كرم للناشطات ذوات التوّجه العلمانى :

يقع الاتجاه النسائى العلمانى فى طرف المجال السياسى ويمثله حزب التجمع ومركز دراسات المرأة الجديدة، وهما يناديان بالمساواة التامة بين الجنسين، ويحاولان أن يؤسسا أفكارهما الخاصة بحقوق المرأة على أُطر تقع خارج إطار الدين وينظران

نظرة واحدة إلى الاتجاه الإسلامى باعتباره العدو الأول كما ينظران إلى الدولة باعتبارها قد تأسلمت بالفعل. وفيما يتعلق بغالبية الناشطات العلمانيات فإنَّ عداوتهنَّ لأى خطاب يتضمن الإسلام ، لا يوازيه إلا كراهيتهن وشكوكهن الشديدة تجاه ما يعتبرونه هيمنة الإسلام. (Karam, 1998: 234-5).

ولا شك أنَّ هناك خلافات عميقة قائمة ما بين الإسلاميين والناشطات العلمانيات. غير أنَّه كما أوضحت فى مناقشتى لمفهوم "الغرب" (الفصل الأول) وكما سيرد لاحقًا فى استكشافى لسياق الثقافة السياسية فى مصر (الفصل السادس) فإنَّ أوجه التشابه يمكن ملاحظتها أيضًا. وتدور أوجه الشبه أساسًا حول الوقوف فى مواجهة الإمبريالية وما يجرى تصويره على أنَّه تهديد بغزو ثقافى غربى. أضف إلى ذلك أنَّ النماذج الحداثية التى تلتزم بخطوط فاصلة ما بين المجالين العام والخاص فى حياة المرأة يمكن ملاحظة وجودها فى الجانبين الأمر الذى يشكل بصور مختلفة عالمًا من الخطاب المشترك. ولا شك أنَّه فى الوقت الذى تتعرض فيه فكرة العلمانية لتفسيرات دائمة التطور فقد برزت خطابات ومفاهيم جديدة داخل ذلك الإطار المتغير لا يمكن أن نصفها بمجرد وقوفها موقف المعارضة للدين أو الاتجاه الإسلامى.

وختامًا أودُّ أن أستحضر مفهوم "العلمانية الدونية" لهومى بابا والتى أشرت إليها من قبل فى هذا الفصل. ويؤكد بابا على الانفصال ما بين العلمانية و"الالتزام المطلق بمعتقدات تتمحور حول المركز الأوروبى أو العرقى وتخص قيم الحداثة" (1995:6). فإذا لم يكن هناك جوهر علمانى لـ"غرب" أو لـ "مسيحية"، فإنَّه بالمثل لا يوجد جوهر تقدمى أو ديموقراطى للعلمانية. فلا يمكننا أن نصل إلى ارتباطات ذات معنى إلا من خلال وضع الأمور التاريخية والسياسية فى سياقها. وقد تطلع العلمانيون المصريون فى الثلاثينيات للأنظمة الفاشية الأوروبية لاستلهام ما رأوه نماذج صالحة للتقدم. أضف إلى ذلك أنَّ المفاهيم السائدة للعلمانية والتى تعتمد على الأفكار الليبرالية الخاصة بالفردية، والاختيار، والمساواة، لا تأخذ فى الاعتبار الاهتمامات الخاصة ومعاناة الجماعات المهمشة. وتنخرط الناشطات المصريات اللائى لا يمكن وصفهن بالضحايا السلبيات فى مهمة صعبة لهدم الخطابات المهيمنة للدولة والإسلاميين والمثقفين المحافظين من الذكور.

الهوامش

(١) اغتيل المفكر العلماني والمعارض الصريح للإسلام السياسي فرج فودة في يونيو ١٩٩٢ على أيدي متطرفيّن إسلاميين.

(٢) مثال ذلك مؤتمر الأقليات عام ١٩٩٤ الذي نظمه مركز ابن خلدون لدراسات التنمية بمصر. وقد تضمن المؤتمر الذي يناقش الأقليات العرقية والدينية في الشرق الأوسط محوراً عن أقباط مصر. وقد تعرض منظّم المؤتمر لهجوم عنيف لتدميره الوحدة الوطنية وتملقه للمصالح الغربية. وعلى سبيل المثال فإنّ المحلل السياسي الشهير محمد حسنين هيكل بدأ مناقشته بالقول بأنّ القوى الدولية الكبرى قد تستغل "وهم" الأقلية القبطية لضرب سيادة مصر، وربما بوسائل عسكرية، تحت غطاء حماية حقوق الأقلية القبطية.(Zaki, 1995:29)

(٣) شاركت بنفسي كعضو نشط في جمعية "المرأة ضد الأصولية" منذ عام ١٩٩٥ .

(٤) بينما تراجع الجدل العلني حول العلمانية مؤخراً فقد صدرت العديد من الدوريات والمجلات الثقافية كرد فعل علماني لزحف الإسلاميين: ومنها "الكتابة الأخرى"، و"الجراد"، و"زرقاء اليمامة"، و"النداء"، و"ال".

(٥) بينما يعترض حسين على "التمثل غير النقدي للثقافة الغربية (وخاصة التنوير البريطاني الفرنسي)" فإنّه يقر بأنّ المفهوم الليبرالي للدولة الوطنية لم يكن عنصراً غريباً في ثقافة مصر الوطنية وقد ساعدها هذا المفهوم على الحصول على استقلالها: "وربما ذكرتكم في هذا المجال أنّ تحرير الأمة الإسلامية من السيطرة الأجنبية هو أحد المبادئ الرئيسية للفكر الإسلامي القائم على القرآن والسنة" (1996:2) . ويعكس خلطه ما بين مفهوم الأمة الإسلامية والدولة الوطنية اتجاهاً شائعًا بين المفكرين الإسلاميين يدحض الحجة القائلة بأنّ الاتجاه الإسلامي في جوهره معادٍ للروح الوطنية.

(٦) لوصف مفصل لهذه المناظرات الرجاء الرجوع إلى Flores(1988,1993). ويقدم Gallagher (1989) وصفًا لحدث بعينه.

(٧) يقدم Meijer(1995) مدخلاً مفصلاً لهؤلاء المفكرين والفكر العلماني المبكر بصفة عامة.

الفصل الخامس

من الأقوال إلى الأفعال : أولويات الناشطات المعاصرات ومشروعاتهن

إذا ما ساهمت التجارب الشخصية للفرد فضلاً عن التطورات السياسية واسعة النطاق فى إيجاد مداخل للمشاركات فى الحركة النسائية فإنَّه يتعين طرح بعض الأسئلة عن محتوى النشاط النسائى وشكله. فما الذى تريده الناشطات ذوات الاتجاه العلمانى فى مصر المعاصرة ؟ وهل يتجهن جميعًا لتحقيق الأهداف نفسها ؟ وكيف تنتقل أولوياتهن إلى حيز التنفيذ ؟ وما هى الأعمال التى يشاركن فيها ؟ وما مدى فعاليتها ؟

دارت هذه الأسئلة فى ذهنى عندما كنت أجرى مقابلاتى مع الناشطات، وأقرأ مطبوعاتهن، وأشارك فى نشاطهن. وفى عدة مناسبات، عندما كنت أتوجَّه لهن بهذه الأسئلة بالفعل، فإنَّ إجاباتهنَّ التى تصف أهدافهن ومشروعاتهن كانت تتضمن إشارات لأنشطة جمعيات أخرى، متضمنة فى أحيان كثيرة، إن لم تشر صراحة، نقداً أو استنكاراً لها. فبعضهن اعترض على حجم العمل البحثى ووصفنه بالبعد عن "الهموم والقضايا الحقيقية". وهناك أخريات انتقدن جمعيات الخدمات لمنهجها اللاسياسى. أعنى أنَّ هناك خلافات يصعب معها إيجاد أرضية مشتركة على ساحة الجمعيات المهتمة بمحتوى النشاط النسائى وأشكاله فى مصر المعاصرة. وربما بالغت الناشطات أنفسهن فى تقدير هذه الخلافات وهذا هو ما سأحاول أن أتحقق منه. فهل هناك اتجاه لتجاهل الأرضية المشتركة للتحالف وتسليط الضوء على الخلافات ؟

وفى هذه الفصل سأقوم أولاً بفحص الأهداف المعلنة والأولويات الخاصة بجمعيات مختلفة والناشطات الفرادى اللائى قابلتهن. وسأقوم بربط وجهات نظرهن لما يشكل

القضايا والمشكلات الأكثر إلحاحًا، بصياغة المفاهيم "السياسية" التى ترتبط بدورها بمفهوم المجالين "الخاص" و"العام". وفى الجزء الأخير من هذا الفصل سأقدم دراسة لأشكال النشاط التى تجسد الأهداف والأولويات كما تراها هذه الجمعيات وهؤلاء الناشطات. ويلى العرض العام للأنشطة المختلفة التى تقوم بها الناشطات عرض تفصيلى لعدة مشروعات مثل برنامج الائتمان، وقوة مكافحة ختان الإناث، وبرنامج مراقبة وسائل الإعلام، واستراتيجيات البناء الأساسى، وأحد المشروعات الخاصة بمشكلة العنف ضد المرأة .

التحليلات السياسية : خطابات الحداثة والاعتماد على الغير

تعتمد صياغة الأهداف والأولويات لكافة أشكال النشاط النسائى عامة على تحليل خاص لعلاقات النوع وموقف المرأة فى زمان ومكان محددين. وفى السياق المصرى هناك الكثير من الكتابات التى تحلل "وضع المرأة فى المجتمع"، أو "مكانة المرأة"، أو "الأدوار التى تلعبها المرأة" (Abdel-Kader, 1973, 1987, El-Baz, 1992, 1997; Zulfi-car, 1995b)، غير أنَّ الاستعراض الشامل الذى تقدمه نادية فرح عن الكتابات التى صدرت عن المرأة فى مصر(1) فى ثمانية عشر عامًا (١٩٧٥-١٩٩٣) تكشف عن فجوة ما بين الكتابات القائمة على التنظير والتى ينتجها فى الأساس باحثون أجانب، والأعمال التى تقوم على أرض الواقع ويقدمها باحثون وطنيون أو وكالات التنمية. وترى فرح فى تقييمها أنَّ قليلين هم الذين ينجحون فى سد الفجوة فيربطون النظرية بالبيانات المادية .

وتتعرض معظم البحوث لقضايا متنوعة مثل التنمية الاقتصادية، والمشاركة فى سوق العمل، والتعليم، وتنظيم الأسرة، والصحة، والحقوق القانونية، والمشاركة السياسية، ووضع النساء داخل الأسرة، وتأثير الحركات الإسلامية والخطاب الإسلامى. وتذكر فرح أنَّ معظم الكتابات تتحرك داخل نموذج حداثى وتنص على أنَّ "الثقافة التقليدية" التى يجرى مساواتها بالدين فى بعض الأحيان تقف عقبة رئيسية فى طريق تحرير النساء. ويظل تشيؤ الثقافة المصرية قائمًا دون ما معارضة إلى حد كبير فى معظم

الأعمال التى تتناول الأوجه المختلفة لوضع النساء فى المجتمع. فعملية التحديث، التى يجرى مساواتها بانتشار التعليم، والدخول إلى سوق العمل، والمشاركة السياسية، والتصنيع، تُقدَّم كوسيلة لتحقيق المساواة بين الجنسين (Farah, 1994: 9) ويعتمد هذا المدخل على التمييز ما بين المجالين الخاص والعام ويفترض أنَّ تكامل النساء مع المجال العام سيؤدى بالضرورة إلى تغيرات فى العلاقات الأسرية. إذ يفترض أنَّ التعليم الحديث والعمل فى القطاعات الحديثة ستمنح النساء استقلالاً اقتصادياً، وتغير من إدراكهنَّ الثقافى التقليدى، وتمكنهنَّ من الدخول مع المجتمع فى تفاوض جديد حول وضعهن داخله وداخل الأسرة وذلك لتحقيق قدر أكبر من المساواة والديموقراطية. (Ibid.)[٢] .

وهناك إطار آخر مشترك يصاغ من خلاله تحليل لموقف المرأة المصرية، ويعرف باسم خطاب الاعتماد على الغير[٣]. ويترك هذا الخطاب بصمته كما أشارت ميرفت حاتم على أعمال الجيل الجديد من السيدات العربيات اللائى تلقين تعليمهن فى العلوم الاجتماعية. وفى هذا الخطاب يجرى تحليل مشكلات المرأة العاملة فى الريف والحضر يجرى تحليلها بالإشارة إلى تخلف المجتمع عامة وهو وضع ناتج عن المفهوم الدولى لتوزيع العمل فى ظل النظام الرأسمالى (Hatem, 1993: 43-4) . ومن وجهة النظر هذه فإنَّ عدم المساواة بين الجنسين لا يمكن معالجتها إلا من خلال معالجة مشكلات أكثر عمومية متصلة بالتخلف، والتوصل إلى القضاء عليها نهائيًا. فالخطاب الحداثى وخطاب الاعتماد على الغير لا يقفان موقف المواجهة على نحو كافٍ إزاء العلاقات بين الجنسين، وأشكال تهميش المرأة داخل الأسرة، كما لا يعالجان الروابط بين ما يطلق عليهما المجال العام والمجال الخاص. أضف إلى ذلك أنَّ كلا المنهجين يتجهان إلى تجاهل الاختلافات والخصوصيات بين الدول الوطنية ولا يأخذان فى الاعتبار السياقات الوطنية والدولية التى يجب أن يُنظر من خلالها لقضايا المرأة.

ويقوم الباحثون والدارسون الذين يكتبون عن المرأة فى مصر باستحضار منتظم لعدة مشكلات تندمج إلى حد ما مع برامج النشاطات النسائية الحالية :
(١) الأزمة الاقتصادية المستمرة، والانفتاح، وهجرة العمالة المتزايدة، وتأثير برامج

التعديلات الهيكلية فى الفترة الأخيرة ؛ (٢) ممارسة التفرقة فى سوق العمل؛ (٣) تأثير الإسلام على حقوق المرأة مع الأخذ فى الاعتبار التفسيرات الرجعية للنصوص الدينية ودعوة الإسلاميين لعودة المرأة للمنزل؛ (٤) القيود المفروضة على التعليم وارتفاع نسبة الأمية؛ (٥) المشاركة السياسية المحدودة؛ (٦) التفرقة فى الحقوق القانونية وفى وضعها موضع التنفيذ؛ (٧) عدم توفير رعاية صحية جيدة وخاصة فيما يتصل بالصحة الإنجابية للمرأة .

وتركز مجموعة قائمة بذاتها من الكتابات على علاقات الجنسين داخل الأسرة، وهى كتابات لباحثين غربيين أو لمن تلقوا تدريباً غربياً (Abu-Lughod, 1986, 1993a; Early, 1993; B.Ibrahim, Macleod, 1991; Rugh, 1979, 1985; Singerman, 1995; Watson, 1992; Wikan, 1980) ، وتمثل هذه الكتابات ومعظمها دراسات إثنوجرافية صنفاً مختلفاً عن الأعمال التى تعتمد على الإحصاءات التى تصدر عن وكالات التنمية والباحثين الوطنيين المستقلين. ولذلك فإنَّ هناك قدراً محدوداً من الترابط ما بين هذه الكتابات التى قد تعزز من صياغة مفهوم المجال الخاص (الأسرة) فى تميزه الواضح عن المجال العام (التعليم، والعمل، ومؤسسات الدولة، الخ) وذلك على الرغم من معارضة العديد من الدارسين .

وينبغى أن نوضح أن بعض الافتراضات الأساسية للدارسين والباحثين الأجانب والوطنيين تتفق مع النماذج السائدة للناشطات. وكما سأوضح فيما يلى فإنَّ الأهداف المختلفة وأولويات الجماعات والأفراد الذين ينتمون للحركة النسائية تعتمد على افتراضات مماثلة قدمت لها نادية فرح وصفاً جاء ذكره سابقاً، وتتفاعل فى الأساس داخل إطار حداثى أو فى إطار الاعتماد على الغير. ومع ذلك، ففى السنوات الأخيرة قامت بعض الجمعيات والناشطات بتحدى الخطاب والنماذج السائدة وتمكنت من فتح مجال جديد للجدل.

وقد أجريتُ دراسة تحليل محتوى للأهداف المعلنة لجمعيات مختلفة وردت فى القسم المصرى من دراسة قام بها مركز دراسات المرأة ا لجديدة عن الحركة النسائية فى مصر والسودان وتونس (Abdel Wahab Al-Affifi & Abdel Hadi (eds.), 1996) .

وعلى الرغم من معرفتى بالتوتر والانقسام داخل الحركة فقد تبين لى أنَّ الأهداف المعلنة ليست بالاختلاف الذى افترضته. غير أنَّ هذه الأهداف مثل "تحسين حياة المرأة" أو"العمل على تعزيز وضع المرأة فى المجتمع"، أو"نشر الوعى بقضايا المرأة وإعداد المجتمع لتقبل هذه القضايا بقدر أكبر من الحساسية" تعد على قدر من العمومية والغموض إلى درجة أنَّنى اقتنعت أنَّ الاختلافات تقع أساسًا على مستوى تنفيذ الأهداف وترجمتها إلى نشاطات .

وقد أصبح من الواضح أنَّ تقييم السياسات الحالية والنظرة الخاصة لكل جمعية على أساس من منطلقاتها الرسمية هو أمر يتسم بالصعوبة. ويمكن المرء أن يلحظ تسليط الأضواء على مساحات مختلفة غير أنَّ معظم الأهداف المذكورة آنفًا تتسم بغموض يمنع تحليلها تحليلاً متعمقًا. فمفهوم تحسين حياة المرأة وقضايا زيادة الوعى تحمل تفسيرات متعددة وقد تختلف اختلافًا بينًا من ناحية المحتوى وأساليب وضعها موضع التنفيذ. وتتضح الاختلافات ما بين الجمعيات المختلفة على نحو أكثر قليلاً فيما يتصل بتسلط الضوء على الأولويات. وفى ما يلى أقدم أولويات الناشطات وأهدافهن على النحو الذى قدَّمتُه من خلال بحثى.

هل الأمور الشخصية هى نفسها الأمور السياسية ؟

وجدت معظم السيدات اللائى قابلتهن صعوبة فى تحديد القضية ذات الأولوية الأعلى وكثيرات أطلقن تنهدات، وإيمان ب. مثال على ذلك: "أولوية ؟ لا أعتقد أنَّك تعنين ما تقولين. إنَّ هناك الكثير من القضايا متساوية الأهمية. والمشكلة تكمن فى أنَّنا لا نعرف من أين نبدأ. إذ لدينا العديد من الأهداف وكل هدف من هذه الأهداف قضية لها أولويتها". وقد قوبلت بردود أفعال مماثلة فى العديد من اللقاءات، غير أنَّه عندما بدأت الناشطات بالفعل فى الحديث عن الكثير من المشكلات والأهداف أصبح من الواضح فى أحيان كثيرة أنَّهم ينظرون إلى بعض القضايا بوصفها أكثر أهمية وإلحاحًا مقارنة بغيرها. وقد صاغت العديد من السيدات أهدافهن فى لغة هى أقرب لتحليل المواقف الذى يقدمه الدارسون من منظور جمعية "المرأة المتطورة" ، وهو تحليل يتوَّجه بالنقد

لنظـــرية التـحديث الســـائدة سـابقًـا. وتـــلاحظ دنيز كـــانديوتى Denise Kandiyoti أنَّ تلك الكتابات :

تعارض المفهوم القائل بأنَّ مزايا التحديث قد عمَّت المجتمع حتى وصلت فى نهاية المطاف للمـرأة بل أنَّ تلك الكتابات ترى أنَّ المرأة فى بعض الأمـاكن فـقدت حـقوقـهـا عندما أُغلقت فى وجـهـها بعض السبل التقليدية لكسب العيش والمشـاركة الاجتمـاعيـة. وقد عاد مـفـهوم الضـرر القـائم على النوع لبرامج المرأة غيـر أنَّه لا يزال مرتبطًا بهـموم التنمية (11 :1996) .

وقد أولى منهج "المرأة المتطورة" اهتمـامًـا كبيرًا بقضـايا التـخلف والفقر. غير أنَّ كافة السيـدات الناشطات فى الحركة النسائية المصرية يعترفنَّ بشكل أو آخر بأنَّ هناك قضـايا تخص المرأة داخل الإطـار الأعم للحرب ضـد التـخلف الذى يؤثر على المجتـمع كله. فـالفقر الذى يؤثر على الرجل والمرأة كليـهمـا يصـبح قضـية مـرتبطة بالنـــوع فى موقف "تأنيث الفقر" وهـو موقف جرى تسـجيله على نطاق واسع فى بلدان العـالم الثـالث (Afshar and Agarwal (eds.), 1989; Boserup, 1989; Mies, Bernnholdt-Thomson & von Werl-hof (eds.), 1988; Son & Groven, 1988; Vickers, 1991) ، وتبـرز قـضـيـة أخـرى على رأس قائمة الأولويات تلى قضية تخفيف حدة الفقر وهى مشكلة الأمية. وتقول سهام ب. وهـى إحدى عضوات الاتحاد النسائى التقدمى المنبثق عن الحزب الاشتراكى :

لا يعقل أن نقود حملة كى تحصل المرأة على المساواة إذا كانت بعض سبل الحياة الأسـاسيـة غير مـتوافـرة. فـالكثيـرات يكافـحن من أجل مـجرد البقـاء على قيـد الحيـاة، وإطعام أنفسـهن وأطفالهن. يجب أن نعالج الفقر أولاً. والفقر يؤثر على الرجال والنساء. وأعتقد أنَّ الأمية قضية هـامة وهـى متفشية بين النساء أكثر من الرجال. وهكذا فإلى جانب الحـرب ضـد الفقـر عـامـة، يجب أن نوفـر خـدمـات مـحددة للمـرأة تعـالج مـشكلة الأميـة.

وينتشـر القبـول بفكرة الترابط مـا بين تحسين وضـع المرأة فى مـصر والقضـاء على الأمية. ولا يقتصـر قبولها على الناشطات ولكنه يمتد ليشمل الجمعيات الأهلية، ووكالات التنمية والأجهزة الحكومية. وبالنسبة للناشطات فإنَّ الأمية فى كثير من الأحيان ينظر

إليها على نحو يتعدى مجرد تعلم مهارات القراءة والكتابة، فهى فى نظرهن أداة لنشر الأفكار وزيادة وعى المرأة بحقوقها. فمحو الأمية القانونية يعنى معرفة القوانين القائمة وتوفر القدرة على فهمها، وهو أمر يرد ذكره كثيراً فى هذا السياق. وبالفعل فإنَّ مفهوم زيادة وعى المرأة بحقوقها القانونية يُعَدّ قضية تحتل مكان الصدارة لدى العديد من الناشطات اللائى قابلتهن. وأنقل ما يلى عن إحدى العضوات برابطة المرأة العربية: "إنَّنا نوجِّه اهتمامنا لمساعدة المرأة المصرية التى لم تحصل على تعليم كامل. ونحن نريدها متعلمة أى قادرة على القراءة والكاتبة، كما نريدها على معرفة بحقوقها القانونية حتى لا يمكن خداعها بسهولة وحتى يمكنها زيادة دخلها". (أمال م)

وبينما يشكل الوعى القانونى أحد الأهداف الشائعة بين الناشطات فإنَّ جانباً هاماً من النشاط فى مجال حقوق المرأة بمصر يوجَّه نحو تغيير القوانين القائمة، وتقنين ما تراه الناشطات حقوقاً للمرأة[٥]. ويعد قانون الأحوال الشخصية هو القانون الأكثر إثارة لمشاعر الغضب والمعارضة، وتقول راندا ك.:

إنَّنى أعارض أية نصوص قانونية تعلن أن المرأة أقل شأناً من الرجل. وقانون الأحوال الشخصية خير مثال على ذلك. وأن أرى أن الشريعة الإسلامية برزت إلى الوجود قبل ظهور مفهوم المجتمع الحديث. وقد بقيت لأنَّ بعض الرجال أرادوا لها البقاء. غير أنَّ الشريعة تقف ضد محاولة تحديث المجتمع. وربما دافعت الشريعة عن حقوق المرأة فى بعض المناسبات غير أنَّ القضاة يشوهون هذا الدفاع. ولا أظن أنَّ هناك امرأة واحدة ترضى بأى وجه من وجوه قانون الأحوال الشخصية، وخاصة قوانين الطلاق وحضانة الأطفال. (راندا ك.، إحدى عضوات مركز النديم للعلاج والتأهيل النفسى لضحايا العنف) .

وقد اتفقت معظم الناشطات اللائى قابلتهن مع الرأى القائل بأنَّ قانون الأحوال الشخصية يعد مصدراً للتفرقة وعدم المساواة، غير أنَّهن يختلفن فى مطالبهن بتعديله أو تغييره تغييراً جذرياً. وبالنسبة لمعظم الناشطات فإنَّ الهدف الذى يتمثل فى تغيير القانون الذى ينظم الزواج والطلاق وحضانة الأطفال هو الوجه الوحيد لما يرونه من المساعى التى تتصل بحياة المرأة "الخاصة". غير أنَّ الزواج والطلاق تجرى صياغتهما

فى كثير من الأحيان كأمرين عامين، وقد برزا كعلامتين لعملية التحديث ومن ثمَّ أصبحا موضوعين مشروعين للمناقشة على نحو متزايد. ويقع التصور واسع الانتشار بأنَّ قاون الأحوال الشخصية ينتمى إلى الزمن الماضى، وأنَّه لا يجارى العصر الحاضر بل يقف فى طريق عملية "التحول إلى دولة حديثة" فى قلب الحجج الموَّجهة ضده .

ونيفين ب. هى الناشطة الوحيدة التى عبرت عن رأيها فى وجود علاقة مباشرة ما بين قانون الأحوال الشخصية الذى يضع فروقًا ما بين الجنسين والأعراف الاجتماعية السائدة التى تقيد وتتحكم فى أسلوب لقاء الشباب من الجنسين وزواجهم: "ما نحن فى حاجة فعلية لإعلان الحرب ضده فى الأساس هو النظام الأبوى. وليكن هذا هو مسعانا الرئيسى لأنَّ هذا النظام يؤثر على مختلف أوجه حياتنا: القوانين القائمة، والقيم الثقافية، والأعراف التى تحدد ما هو لائق وما هو غير لائق، وهكذا". ويظل تحليلها تحليلاً متميزاً مع ذلك إذ أنَّ العدد الأكبر من الناشطات لا يقمن رابطة ما بين القوانين التى تساند عدم المساواة بين الجنسين ومفهوم الأبوية الذى لا يتخلل النصوص القانونية وتطبيقاتها فحسب بل يمتد أيضًا إلى التأثير فى القيم الثقافية.

ويصدق هذا أيضًا على الجدل الدائر حول قانون الجنسية الذى يؤكد التفرقة ما بين الجنسين ومن ثمَّ يلقى رفضًا واسع النطاق فى صورته الحالية. ولا يمنح القانون المرأة المصرية المتزوجة من الأجنبى الحق فى نقل الجنسية المصرية لأبنائها، بينما يحصل الرجال على هذا الحق. وهذا أوضح مثال يضع المرأة فى مرتبة المواطنة من الدرجة الثانية. كما ترى الناشطات أنَّ هذا القانون غير دستورى، مثله فى ذلك مثل قانون الأحوال الشخصية ويتعارض مع بنود اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة GEDAW(٦) .

وتعد الناشطات أكثر غموضًا فى تقييمهن لقوانين العمل والقوانين التى تنظم حقوق المرأة السياسية. وترى بعضهن أنَّ قوانين العمل والقوانين ذات الصلة بالمشاركة السياسية لا تعكس عدم المساواة بين الجنسين على وجه الخصوص، غير أنَّ تطبيق هذه القوانين يمثل المشكلة الرئيسية. وهناك أخريات يؤكدنَّ أنَّ النقص العام فى الديموقراطية والأزمة الاقتصادية المستمرة قد نتج عنهما مشاركة سياسية محدودة بين

السيدات وقيام التفرقة ضدهن فى محال العمل. غير أنَّ بعض الناشطات يشرن إلى عناصر للتفرقة فى القوانين ذاتها ويطالبن بتعديلها، ومثال ذلك المطالبة بإعادة القانون الذى يخصص مقاعد للمرأة فى البرلمان، وهو قانون كان قد صدر حكم بعدم دستوريته فى عام ١٩٨٦ على أساس أنَّ نصه يعارض مبدأ المساواة المنصوص عليها فى الدستور المصرى (Karam, 1998: 152-3) .

ولا شك أنَّ المشاركة السياسية المتزايدة للمرأة هى أحد القضايا التى تحظى بمحل الصدارة. غير أنَّ الجمعيات والناشطات يختلفن فى تفسيرهن لهذا الهدف. فترى بعض الناشطات أنَّ زيادة عدد النائبات فى البرلمان ومراكز اتخاذ القرار هدف فى حد ذاته. ويبدو هذا الرأى متفقًا مع وصف كونيل Connell لمنهج ناشطات الاتجاه النسائى الليبراليات تجاه الدولة فى الغرب حيث تقول : "إذا كان الرجال فى الوقت الحاضر يترأسون الحكومات، والجيوش، والبيروقراطيات، فإنَّ الحل يتمثل فى إعطاء الفرصة لمشاركة أكبر للمرأة على أعلى مستويات الدولة إلى أن يعتدل الميزان" (512 :1990) . وعلى الرغم من الأخطار التى تحيط تصنيف النشاط النسائى فى مصر مع نظيره الغربى، فإنَّنى أعتقد أنَّ الأمر يستدعى النظر إلى الخطوط المتوازية ما بين أحد الاتجاهات فى الحركة المصرية والاتجاه النسوى الليبرالى فى الغرب. وهناك العديد من الناشطات اللائى يؤيدن فكرة زيادة عدد السيدات المرشحات يصبنَّ بفزع شديد إذا ما أطلقت عليهن وصف الليبراليات. وهناك الكثيرات اللائى يؤمنَّ بالأفكار الاشتراكية ويلمسنَّ تورط الدولة فى النظام الطبقى. غير أنَّ القليلات يقفن فى مواجهة الطبيعة النوعية للدولة والأسلوب الذى تساند به النظام الأبوى.

غير أنَّ هؤلاء اللائى يقفن موقفًا واضحًا يعبر عن عدم رضائهم بمجرد زيادة أعداد السيدات العاملات فى مجال السياسة يؤكدن أنهن "لسن مستعدات لدعم أية مرشحة ومساندتها لمجرد أنَّها امرأة". بل أنَّ هدفهن البديل يتمثل فى زيادة وعى المرأة فى صفوف عامة الشعب. كما أنَّهن يتمنين أن يرين تعاطفًا أكبر مع قضيتهن بين السيدات اللائى يشغلن مناصب اتخاذ القرار ويأخذن مواقعهن فى التنظيمات الحزبية وأجهزة الدولة. غير أنَّ أهم ما يشغلهن بالفعل هو الوقوف فى مواجهة النظام السياسى نفسه وهياكل السلطة التى تقوم عليها الدولة المصرية المعاصرة. ويتضمن

هذا فى نظر عضوات "المرأة الجديدة" على سبيل المثال إعادة لتنظيم الهيكل السياسى الهرمى الأوتوقراطى التقليدى الذى يقع تحت سيطرة الذكور(٧) .

وتعد قوانين العمل مجموعة قوانين أخرى تثير ردود فعل متباينة بين الناشطات. وترى الكثير من الناشطات أنَّ قوانين العمل المصرية أكثر تقدمية وانحيازاً للمرأة مقارنة بالقوانين المناظرة فى الدول المتقدمة وحتى فى الغرب. فهن يمتدحن الكرم المتمثل فى إجازة الوضع مدفوعة الأجر، وإجازة رعاية الطفل التى تمنح دون أجر، فضلاً عن النص على توافر تسهيلات لقيام حضانات للشركات التى يعمل بها أكثر من مائة امرأة. ومع ذلك فإنَّ الكثير من الناشطات يدركنَّ الفجوة ما بين النظرية والممارسة، ويشكون من مختلف أنواع التفرقة فى سوق العمل، ومن ذلك الإعلانات الموَّجهة للرجال فقط، أو الرفض المنظم للمتقدمات من السيدات للعمل بعد إجراء المقابلة معهن (El-Baz, 1997: 156; Karam, 1998 : 161-2) . ومن بين القضايا الشائعة التى يجرى ذكرها هناك مشكلة المساواة فى محل العمل، والتساوى فى الأجور، وأيضاً الاهتمام على نحو خاص بمشكلات المرأة العاملة التى تواجه الاستغلال وتحمل العبء المزدوج للعمل مدفوع الأجر، إلى جانب الأعمال المنزلية غير مدفوعة الأجر. كما أنَّ التحرش الجنسى يعد من المشكلات التى لم تحظ بالمناقشة إلا مؤخراً، عدا عندما تتصل المشكلة بالأسباب التى تدعو النساء لارتداء "الحجاب" وذلك لحماية أنفسهن من التحرش الشفهى والجسدى فى الطريق إلى العمل أو فى محل العمل نفسه. غير أنَّ التحرش الشفهى والجسدى فى محل العمل قد جرت مناقشته مؤخراً من حيث صلته بأشكال العنف المختلفة ضد المرأة .

ويبدو أنَّ الحاجة الملحة للوعى بالقوانين القائمة وبإدارة الحملات لتغييرها لصالح المساواة بين الجنسين قد زادت بين الجيل الأصغر من الناشطات نتيجة لتجاربهن فى منتدى المرأة الدولى فى بكين عام ١٩٩٥ . وكما قالت لى أمل هـ. وهى ناشطة فى أواخر العشرينات من عمرها وتعمل فى عدد من الحملات ذات الصلة بقضايا المرأة :

أريد أن أدرس القانون لأنَّ عدد المحامين فى مجال حقوق الإنسان من الملتزمين بالفعل بحقوق المرأة ضئيل للغاية. وعندما حضرت مؤتمر بكين، وجدت أيضاً أنَّ النساء

من مختلف أنحاء العالم جميعهن يعانين من مشكلات مشابهة لمشكلاتنا فى مصر. ولكن الكثيرات يتمتعن بوجود قوانين تساندهن ويمكنهن العمل من خلال تلك القوانين للدفاع عن قضاياهن. وبالطبع فإنَّنى أعرف أنَّه فى مناسبات عديدة تقع التفرقة ضد المرأة لا بسبب القوانين وإنَّما بسبب من ينفذونها وخاصة رجال القانون. وعلى الأقل إذا كان القانون فى صفى فإنَّنى أستطيع إقامة دعوى.

ولا تشترك الناشطات جميعهن فى الاقتناع بأنَّ القوانين هى الهدف النهائى. وترى عضوات مركز "معًا" لبحوث المرأة وهى منظمة نسائية ماركسية (مسجلة كشركة غير ربحية لتجنب قيود وزارة الشئون الاجتماعية) أنَّ التركيز على "النشاط فى مجال الحقوق" وحده يتجاهل مشكلات الاستغلال الرأسمالى والإمبريالى. وهن يرفضن الأهداف قصيرة المدى المتصلة بتخفيف حدة الفقر، ومحو الأمية، وتعديل بعض الحقوق، غير أنّهن يؤمن بالهدف طويل المدى للصراع الطبقى داخل مصر، والصراع ضد الإمبريالية على المستوى الدولى. وبما أنَّ المؤسسة حديثة الإنشاء (بدأت فى أوائل التسعينيات) فإنَّ أهدافها المباشرة والملموسة تتصل بتحضير الصفوف الأولى، كما تقول ليلى أ. :

يتمثل هدفنا فى بناء حركة حقيقية. ونودّ أن نستكشف مشكلات المرأة فى شتى المجالات. وينبغى أولاً أن نشكل نواة داخل جمعيتنا، وهى نواة من الأفراد الذين يتميزون بالثقة فى النفس وتكوين الآراء الخاصة بهم، والقدرة على ممارسة الاختيار واتخاذ القرار. وهى عملية تستغرق الكثير من الوقت إذ أنَّنا يجب فى البداية أن نطور القدرة على مناقشة الموضوعات. كما أنَّنا نود أن نحقق تراكمًا نظريًا لتعميق أفكارنا. ويتمثل هدف آخر لنا فى تعميق الروابط مع النساء العاملات. فلا يمكن أن نتحدث عن منهج ماركسى بينما نتعامل مع سيدات الطبقة الوسطى ونتجاهل سيدات الطبقة العاملة. (ليلى أ.)

ويمثل الهدف الأكثر مباشرة لبناء نواة قوية وديموقراطية خطوة ضرورية فيما يخص الهدف طويل الأمد لبناء حركة نسائية على قاعدة عريضة. ويصبح التعليم الذاتى ضرورة لعضوات "معًا" فى تلك المرحلة من كفاحهن. ونجد ذلك مذكوراً فى كتيب

أصدرته الجمعية منذ عدة سنوات :"المعرفة بتاريخنا، وحقوقنا، فضلاً عن القضايا الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية تساعدنا على زيادة ثقتنا بأنفسنا وتوفر لنا السبل للوقوف فى وجه إيديولوجية النوع فى المجتمع" .

ولا يدخل مفهوم النظام الأبوى ، بوصفه نظام للسيطرة الذكورية، فى خطاب عضوات "معًا"، وهن يدركن أن للمرأة مشكلات خاصة بها تقع فى إطار الكفاح الأوسع ضد الاضطهاد الطبقى والاستغلال الإمبريالى. ولكن إذا ما جاء ذكر هذه المشكلات فإنَّ أشكال القمع الذكورى وعدم المساواة بين الجنسين عادة ما توضع فى سياق الاستغلال الرأسمالى. وترى "معًا" أنَّها جمعية أكثر راديكالية من الاتحاد النسائى التقدمى المنبثق عن حزب التجمع الاشتراكى لأنَّ الاتحاد النسائى يضع أهدافًا قصيرة المدى تتصل بالرعاية الاجتماعية .

ويحدد الاتحاد النسائى التقدمى وكذلك "معًا"، وإن كان بدرجة أقل، موقع كفاحهما خارج البيت والأسرة. ومعظم أهداف الاتحاد تتصل بحصول المرأة على حقها فى التعليم (وخاصة الهدف المتمثل فى محو أمية المرأة) والمشاركة السياسية، بما فى ذلك تنظيم المعارضة لقانون إنشاء الجمعيات (القانون رقم ٣٢). وهما يوجهان الجهود للدفاع عن حقوق المرأة العاملة فى الحصول على أجر مساوٍ للرجل، وعدم التفرقة فى التعيين بالوظائف، وإقامة حضانات لأطفال السيدات العاملات فى المؤسسات التى يعمل لديها مائة امرأة فأكثر. أضف إلى ذلك أنَّ الاتحاد النسائى يعبر عن مطلبه فيما يتصل بتغيير قانون الجنسية القائم. ويرى الاتحاد نشاطه، مثله فى ذلك مثل الكثير من الناشطين ذوى الاتجاهات اليسارية، وأيضًا مثل الناشطين فى مجال حقوق المرأة من الليبراليين مثل عضوات رابطة المرأة العربية، موجَّهًا بصفة مبدئية للمجال العام .

وبالطبع فإنَّ تسليط الضوء على الاقتصاد السياسى مرَّ بتاريخ طويل فى خطابات التحديث المتعددة، سواء فى أشكاله اليسارية والاشتراكية أو المحافظة الوطنية. ويتضمن الافتراض الأساسى القائل بأنَّ تحسين الظروف فيما يسمى بالمجال العام سيمحو فى نهاية المطاف أوجه عدم المساواة فى المجال الخاص فرضًا آخر ألا وهو الفصل ما بين ما هو قائم فى عالم السياسة وما هو قائم خارج هذا العالم .

وخلال مشاركتى فى الحركة النسائية المصرية حتى قبل اضطلاعى ببحثى صادفت أحد أكثر الاكتشافات إثارة لدهشتى عندما أدركت أنَّ النشاط النسائى لا ينظر إليه على أنَّه بالضرورة عمل سياسى. وقد اتضح هذا المفهوم أكثر خلال قيامى ببحثى الميدانى عندما صادفت العديد من المواقف حيث جرى تعريف السياسة فى كثير من الأحيان بالإشارة للسياسات الحزبية وحدها، أو للمشاركة فى منظمة يسارية سرية. وأعنى بقولى هذا أنَّ السياسة يجرى ربطها عامة بالقضايا والصراعات ذات الصلة بالاقتصاد السياسى والقضية الوطنية. كما أنَّ هناك أيضًا ناشطات يقفن فى مواجهة التعريف المحدود للسياسة والانقسام ما بين "العام" و"الخاص" .

وترى هند م. وهى كاتبة وناشطة فى الأربعينات من عمرها اعتادت أن تمارس نشاطًا كبيرًا فى اتحاد تضامن المرأة العربية قبل أن تغلقه السلطات المصرية أنَّ اتصال المجالين العام والخاص لا يقبل الشك :

فلنبدأ بالأشياء الأقرب لنا. الطبقات، والإمبريالية، والاستقلال أمور هامة، غير أنَّه من المنطقى أن نتخلص من الاضطهاد اليومى ضد عقولنا وأجسامنا وهو ما يجرى فى بيوتنا. وتتوجَّه نظرتنا دائمًا للعدو الخارجى وننسى العدو فى منزلنا. وهذا عَمى ! فلا نرى ما هو أقرب إلينا. فإذا لم أستطع أن أحوِّل زوجى للعدل، فلن يمكننى أن أحوِّل الحاكم إلى العدل. وإذا تعرضت للضرب والإهانة على يدى زوجى، فلن أسير إلى البرلمان للمناداة بالتخلص من التمييز الطبقى. فإذا ساد العدل بيتى فلن يكون هناك تمييز طبقى. وأنا أسلط الضوء على المشكلة الأبوية. ومن الأهمية بمكان أن نتفحصها لأنَّ الحاكم ما هو إلا أب آخر. ولا يمكن لأى غزو خارجى أو أية مشكلة قومية مهما كانت أن تضر البلد إذا ما كنا قد تخلصنا من النظام الأبوى.فلا يمكن لعدو خارجى أن يتحكم فى بلد يتساوى فيه النساء مع الرجال لأنَّ الأعداء يستفيدون من التمييز والتفرقة مثل التى ما بين الأديان أو بين الحاكم والمحكوم. فالبيت هو نقطة البداية الأساسية، إذا ساد العدل فى البيت تمتعت البلد بالقوة، وهذا هو أهم معايير التقدم .

وقد أصبحت جمعية "المرأة الجديدة"، بعد إغلاق جمعية "تضامن المرأة العربية"، على خط المواجهة أمام التحديات ذات الصلة بالخطاب التقليدى عن وضع المرأة

الهامشى فى مصر. وقد شاركت عضوات الجمعية فى عملية توسيع مفهوم السياسة. ولا يساورهن شك فى أنَّ عملهن سياسى، وأنَّ القضايا التى يثرنها هى قضايا سياسية. وقد أسقطن حدود ما يُسمح بمناقشته والكفاح فى مجاله وذلك بتناولهن المنتظم لموضوعات محرَّمة مثل حقوق المرأة الإنجابية، والعنف ضد المرأة ووضعها فى برامجهن. وتشمل أهدافهن العامة زيادة وعى المرأة، وزيادة الوعى بالحقوق القانونية وصحة المرأة، والكفاح ضد الأصولية. وفى أيامنا هذه فإنَّ أهدافهن تتصل على نحو مباشر بالتنفيذ العملى لنتائج بحوثهن وتطبيقها :

إنَّنا مهتمات حاليًا بقيام برامج دعم داخل المجتمعات المختلفة التى نتعامل معها. وقد تمكنَّا من إثارة قضايا معينة، مثل العنف ضد المرأة. ونحن الآن فى حاجة لوضع النتائج التى تَّوصلنا إليها موضع التنفيذ. ويعد هذا تحديًا نواجهه إذ أنَّنا وصلنا بذلك إلى مرحلة جديدة فى نشاطنا النسائى. (هانية ك.)

ولا تزال قضية العنف ضد المرأة إحدى القضايا التى تثير جدلاً كثيراً لأنَّها تمس فى الأساس ما جرى تجاهله لفترة طويلة: وأعنى بذلك أشكال الاضطهاد داخل المنزل وداخل الأسرة. ولا عجب أنَّ هذه المشكلة يجرى تجاهلها من قِبَل الرجال التقدميين منهم والرجعيين باعتبارها مشكلة فرضها الغرب علينا، بل ومن قِبل الناشطات أنفسهن، فلا يرونَّها فى السياق الخاص بهم. وهناك من يحاول أن يضعها فى إطار نسبى وذلك بالإقرار بوجود المشكلة ثم الإشارة إلى قضايا أكثر إلحاحًا على قائمة الأولويات مثل الفقر والأمية. ونجد لدى منى أ.، وهى ناشطة فى مجال حقوق الإنسان وتعمل فى مجال قضايا المرأة، وجهة نظر مختلفة، وهى تدعم البحوث والحملة حول قضية العنف :

يجب أن تحتل قضية العنف ضد المرأة صدر قائمة الأولويات. ولا يهمنا ما إذا كانت هذه القضية على رأس أولويات الغرب. ولا يعنينى أن يكون أصل الفكرة غربى. وقد كنا غير مدركين لفداحة القضية حتى اضطررنا لمواجهتها. فالمسألة ليست مجرد قضية غربية، وإنَّما نحن فى حاجة لطرف يقع خارج حدودنا ليرى المشكلة سواء كانت العنف ضد المرأة أو ختان الإناث. ويصدق ذلك بصفة خاصة فى تلك الثقافات التى

ترى عدم التدخل فيما يتصل بالمرأة والأسرة. فالمرأة فى تلك الثقافات يجب أن تتقبل ما يحدث داخل إطار الأسرة.ولم يكن تقرير سى إن إن عن ختان الإناث يعنى أنَّ ذلك التقليد لم يكن قائمًا من قبل(٨). وقد قيل أنَّها محاولة غـربية للإساءة لسمـعة مصـر. لقد جاء الغـرب وسلط الأضواء على هذه الظاهرة. فليكن. لقد تجاهلنا هذه القضـية فترة طويلة ولم نفعل شيئًا بشأنها.

ولا شك إذن إنَّ هناك خلافات هامة قائمة بين الناشطات من حيث أهدافهن وما يتطلعن لتحقيقه. غير أنَّ أهم الاختلافات تتمثل فى استعداد عدد قليل ولكنه متزايد من الناشطات لتطوير المواقف النسائية خارج إطار الحداثة ونظم الاعتماد على الغيـر. فهنَّ يرفضن الخطابات الراسخة والضـاربة فى أعماق التاريخ عن حقوق المرأة فى مصـر. وهؤلاء السيدات اللائى يمتد اهتمامهن ليشمل أشكال الاضطهاد الشخصى داخل الأسـرة ويشـرن إلى الرابطة ما بين "الخاص" و"العام" قد يحققن نجاحاً فى إرساء قواعد "خطاب مستقل" جديد تدعو الحاجة إليه (Hatem, 1993) . وترى ميرفت حاتم أنَّ لا خطاب الحداثة والتحرر الوطنى ولا خطاب الاعتماد على الغير يقدم أدوات تحليل الجوانب المعقدة لوضع المرأة على نحو شامل، كما أنَّ هذه المناهج لا تقدم حلولاً مرضية .

محاولات لترجمة الأهداف إلى أفعال

ينبغى توخى الحذر عند تقييم أى شكل من أشكال النشاط فلا يجرى التقييم على أساس من الأهداف المعلنة رسميًا. فالتغيير وتحقيق الأهداف يتم من خلال الأنشطة والمشروعات الملموسة . وفى ما يلى أحاول أن أقدم أنشطة ومشروعات مختلفة وأن أُقيِّم تأثيرها على صناعة القرار وحياة النساء فى مصر .

مشروعات تخفيف حدة الفقر : أعمال خيرية أم تنموية ؟

نشأ عبر تاريخ الحركة النسائية المصرية اتجاه للرعاية الاجتماعية انشغل بأعمال الخير وإقامة مشروعات تدر دخلاً محدوداً. وقد وفرت هذه المشروعات للنساء محدودات

الدخل بعض الإيرادات الإضافية من خلال عملهن فى مجال الأعمال المنزلية التقليدية مثل التطرين، أو الحياكة، أو الطهى. وفى أغلب الأحوال ارتبطت المشروعات التى تدر دخلاً بفصول محو الأمية التى كان يُنظر إليها بوصفها جانباً من استراتيجية بعيدة المدى فى الحرب ضد الفقر. ويستمر هذا الشكل من النشاط الذى يستهدف الفقر بغرض التخفيف من حدته فى الانتشار فى مصر المعاصرة حيث تنظم جمعيات تختلف فى اتجاهاتها السياسية والإيديولوجية مثل التحالف الليبرالى للنساء العربيات واتحاد المرأة التقدمى المنبثق من الحزب اليسارى مشروعات عدة تتصل بإدرار الدخل ومحو الأمية .

وفى كثير من الأحيان يجرى التهوين من شأن المدخل المباشر والملموس لتحقيق الهدف المتمثل فى "تحسين حياة المرأة" فلا ينظر إليه إلا كعمل من أعمال الخير. وعادة ما يشير النقد فى الفترة الأخيرة إلى المشكلات الأساسية التى يعد الفقر مظهراً لها ألا وهى سوء توزيع الموارد، والاستغلال الرأسمالى، والانفتاح، وسياسات التعديل الهيكلى. وقد يكون نقد ذلك المدخل على أساس تقليديته واتجاهه للمحافظة فى محاولاته ومشروعاته الخاصة نقداً متشدداً على ضوء حقيقة أنَّ معظم الجمعيات أو الأفراد الذين يشاركون فى إقامة مشروعات إدرار الدخل يشاركون فى الوقت ذاته فى أشكال أخرى من الأنشطة ويعملون من منطلقات أخرى فى الوقت ذاته. فعلى سبيل المثال دأب اتحاد النساء العربيات على تنظيم ندوات متعددة حول الوعى القانونى للنساء محدودات الدخل.

غير أنَّنا لا يمكننا أن نتجاهل أوجه النقد المختلفة الموَّجهة ضد مشروعات إدرار الدخل التى تشجع الأدوار التقليدية للمرأة. فهذه الانتقادات تتفق والنقلة التى حدثت فى الفكر التنموى الذى ينتقل من المشروعات قصيرة المدى التى لا تجلب التحسين المستدام إلى صياغات حديثة للأفكار بعيدة المدى ومفهوم الاستدامة. ولا عجب إذن أنَّ التغيرات فى مجال التنمية المهنية قد انعكست على النشاط النسائى. وقد عززت تلك التغيرات بصفة خاصة مشاركة عدة نساء ممن يعملن فى مجال التنمية فى النشاط النسائى. غير أنَّ نقطة الالتقاء ما بين الدوائر المحلية والدولية أضحت على جانب كبير من الأهمية إذ أنَّ العديد من وكالات التمويل الأجنبية تساند وتعزز هذه النقلة فى الفكر التنموى وخاصة ما يتصل بها من تسليط الضوء على النوع والتنمية .

ويعد برنامج القروض الائتمانية أحد الأمثلة الناجحة لمنهج جديد حيال المرأة والتنمية، ويقوم على أساس نموذج مصرف جرامين Grameen bank فى بنجالاديش. وقد قامت مجموعة من السيدات، المشاركات فى مشروعات التنمية لعدة سنوات والمدركات لضرورة قيام مشروع يستهدف المرأة ويحقق لها التمكين، بوضع أسس هذا المشروع المصرى. ومن خلال عملهن المهنى كممارسات فى حقل التنمية وتنفيذ البرامج دخلت رائدات البرنامج فى العديد من التجارب الناجحة لمشروعات إدرار الدخل، مثل المشروع الذى لاقى نجاحًا كبيرًا بين جامعى القمامة الذين يعيشون بالقرب من تلال المقطم فى القاهرة. وفى بادئ الأمر قررنَّ إعادة تنفيذ المشروع الذى جرى تنفيذه بين جامعى القمامة إلى منطقة منشية ناصر، وهى منطقة عشوائية فى القاهرة يسكنها حوالى عشرة آلاف أسرة. غير أنَّهنَّ ما لبثنَّ أن اكتشفنَّ أنَّ المجتمع الذى أردنَّ أن يعملنَّ فيه بعيداً عن محيط حياتهن المهنية يحمل شخصية تختلف عن مجتمع جامعى القمامة، وقد حدثتنى إحدى العضوات المؤسسات عن ذلك الأمر قائلة : "لقد كان مجتمعًا تقل فيه درجة التجانس والاستقرار عن المجتمع الذى عملت فيه من قبل. ولذلك فقد اضطررنا إلى تطويعه ليتناسب والحاجات الخاصة لمنشية ناصر. وقد أردنا أن نعمل من خلال جمعية أهلية بالمنطقة فلم نجد ولذلك قررنا أن ننشئ جمعية أهلية".

وبعد مشاورات موَّسعة بين أفراد ذلك المجتمع قررنَّ تنفيذ برنامجين : برنامج للقروض والمساعدة الفنية، وآخر للمساعدة القانونية. وفى عام ١٩٨٧، تم تسجيل "جمعية النهوض وتنمية المرأة" كمنظمة تطوعية خاصة، وبعد عام ونصف العام جرى الانتهاء من تصميم البرنامج تفصيلياً والحصول على التمويل. وقد أنشأت الجمعية مكتبًا لها فى منشية ناصر ودربت سيدات شابات من المجتمع نفسه للعمل كحلقات اتصال، وقامت بتعيين مدير للمشروع من أبناء الحى، وأقامت جهاز لاتخاذ القرار، ومجلس إدارة التحق به العاملون.

وقد مرت عشر سنوات على تنفيذ ذلك المشروع الذى حقق نجاحًا، والذى قامت إنجازاته على أساس من التطويع الذى جرى التخطيط له بعناية ليتناسب مع المنطقة والأهداف بعيدة المدى. وقد أدركت عضوات جمعية النهوض وتنمية المرأة أنَّ النساء يقمنَّ بالإنفاق على أسرهن فى كثير من الأحيان لأسباب كثيرة: وفاة الزوج، أو الطلاق،

أو البطالة، أو مرض الزوج[٩]. ويستهدف برنامج القروض بصفة خاصة السيدات اللائى يتحملنَّ مسئولية الإنفاق على أسرهن، ويقدم لهن القروض لإقامة مشروعات شخصية مستديمة مثل بيع الخضراوات، أوصناعة الأحذية أو الحياكة. وقد دأبت جمعية النهوض وتنمية المرأة على اللجوء إلى مبدأ "التكافل الاجتماعى" بهدف زيادة مشاركة المرأة فى عمليات اتخاذ القرار، وتقديم آلية للدعم، وإيجاد تضامن جماعى، ولضمان رد القروض من خلال الضغط الجماعى.

وتصف إحدى العضوات المؤسسات فى بحث قدمته فى مناقشة عن الأسر التى تتكفل بها المرأة خلال انعقاد مؤتمر السكان والتنمية فى القاهرة مفهوم التكافل الاجتماعى كما جرى تطبيقه فى جمعية نهوض وتنمية المرأة كما يلى:

يُطلب من السيدات قبل حصولهن على قرض أن يقمن بتكوين جماعات ائتمانية من ثلاث إلى خمس سيدات على أساس من شبكات الدعم القائمة. وفى هذه الجماعات، تناقش السيدات مشروعهن المقترح ويخترن قائدة للجماعة. ويعمل مسئولو التعبئة بجمعية نهوض وتنمية المرأة مع هذه الجماعات عن قرب خلال تلك العملية التى قد تستغرق ثلاثة أشهر، ويساعدون السيدات فى إجراء دراسات جدوى بسيطة لأنشطتهن. غير أنّ الشروط الخاصة بالقروض، أى حجم القروض وجداول السداد، الخ. يجرى تحديدها من قِبل أعضاء الجماعة. (El-Kholy, 1994)

وما أن يتم منح القرض فإنَّ السداد يتم على أقساط شهرية[١٠]. وتقوم العاملات المساعدات اللائى يدعمن المشروع فى المجتمع بإسداء النصح للسيدات اللائى بدأن مشروعاتهن. ونقلاً عن عضوات جمعية نهوض وتنمية المرأة فإنَّ كافة السيدات الحاصلات على قروض على وجه التقريب يسددن قروضهن.

كما أنشأت جمعية نهوض وتنمية المرأة بعد قيام برنامجها للقروض، برنامجًا لتقديم المساعدة القانونية يهدف إلى زيادة الوعى القانونى للسيدات . وقد وضعت الجمعية صعوبة حصول السيدات على بطاقات شخصية على قائمة أعمالها لما لاحظته من مشكلات يومية تتعرض لها المرأة. فمعظم السيدات محدودات الدخل والأميات لا يستخرجن تلك البطاقات، فى حين أنَّ الاستفادة من الخدمات العامة تتطلب الحصول عليها .

ففى عهد السادات حصلت الأرامل على معاش (معاش السادات) وهو إسهام بسيط يُضاف لدخل الأرملة لم تعلم به الكثير من السيدات. ولم يقتصر الأمر على عدم معرفتهن بحقهن فى هذا المعاش، وإنَّما جاءت ضرورة استخراج بطاقة شخصية لتمنع الكثيرات من الأرامل الفقيرات من المطالبة بمعاشاتهن .

وفى المستقبل كما حدثتنى إحدى العضوات "تودُّ جمعية نهوض وتنمية المرأة أن تعمل على مستوى مختلف وتجذب انتباه الحكومة للصعوبات التى تواجهها السيدات فى استخراج الأوراق الرسمية". وقد دفعت الصعوبات والعقبات فى طريق الحصول على البطاقات الشخصية على مستوى المجتمع عضوات الجمعية لبدء حملة قومية لرفع درجة الوعى عن هذه المشكلة ولتغيير الإجراءات الحكومية فى هذا المجال .

وإذا ما نظرنا إلى الحركة النسائية فى إجمالها، فإنَّ جمعية النهوض وتنمية المرأة عامة جمعية نشطة فى مجال تمكين المرأة فى مقابل الجمعيات التى يقتصر نشاطها على الرعاية الاجتماعية. غير أنَّ بعض الناشطات يتجاهلنَّ عمل الجمعية بوصفه إصلاحيًا و "مسرفًا فى اتصاله بخطاب التنمية". ويبدو أن هذا النقد قائم على حقيقة أن العديد من عضوات الجمعية هن أيضًا ممارسات للتنمية المهنية، الأمر الذى يظهرهنَّ بمظهر المهنيات وليس الناشطات فى المجال السياسى، وأيضًا بمظهر ممثلات البرامج الدولية وليس البرامج المحلية. ويبدو هذا النقد ظالمًا وقائمًا على الشكليات وليس البرامج والأنشطة الفعلية للجمعية. وتعد المبادرة لقيام المشروع محاولة لدفع مفاهيم التنمية السائدة قدمًا وتسليط الضوء على تمكين المرأة فى الأسر التى تتكفل بنفقاتها النساء. وقد استهدفت عضوات الجمعية الباحثين المصريين بشكل منتظم كى يدرسوا قضية الأسر التى تتكفل بها النساء حتى تقدم المعلومات الضرورية للتأثير فى صانعى القرار. أضف إلى ذلك أنَّ الجمعية بذلت جهودًا كبيرة فى الاستجابة للحاجات الخاصة لمجتمعات بعينها، وأعنى بذلك منشية ناصر. وتجمع عضوات الجمعية مشروعاتهن على مستوى القاعدة، وهى المشروعات التى تحسِّن من حياة بعض السيدات وعائلاتهن على المدى الطويل، مع مشاركتهن فى الأنشطة ذات الصلة بتهميش المرأة على المستوى القومى والدولى. وهن يفكرن ويعملن على مستوى القاعدة وعلى مستوى السياسات القومية والمنتديات الدولية، الأمر الذى يقدم شكلاً مركبًا من المشاركة يخالف العرف القائم .

الوعى القانونى وحملات الحقوق القانونية

لم تحقق الجهود المختلفة التى بذلتها جمعية النهوض وتنمية المرأة نجاحًا يذكر بإقرار العديد من العضوات. ولا تعد مهمة رفع وعى المرأة القانونى فى موقف تنشغل فيه فى المقام الأول بالبقاء يومًا بعد يوم، ورعاية أسرتها، مهمة سهلة، كما أقرت بذلك ناشطات أخريات. غير أنَّه قد جرى ترجمة الهدف فى عدة مشروعات منذ أن أصدرت مجموعة من السيدات أطلقن على أنفسهن "مجموعة السبعة" كتيبًا فى عام ١٩٨٨ جمعن فيه القوانين الأساسية ذات الصلة بالمرأة مع شرح لها. وقد صدر الكتيب الذى يحمل عنوان" الحقوق القانونية للمرأة المصرية : ما بين النظرية والتطبيق" عن مشروع ذاتى التوجّه، وقد تضمن المشروع إجراء بحوث وعقد ندوات ومناقشات، وأصبح نموذجًا للعديد من الدراسات والمطبوعات التى صدرت بعده (Bahiy Al-Din; Zulficar, 1995am 1995b)[١١] .

وقد استخدم الكتيب وغيره من المطبوعات من قبل الباحثين الأفراد ورجال القانون خلال حملات أوضحت الفجوة ما بين نص القانون وتنفيذه. كما جرى تقديم هذه الأعمال فى المنتديات المحلية والدولية لرصد وضع المرأة القانونى، وللضغط على الحكومة المصرية لتغيير القوانين القائمة على التفرقة. أضف إلى ذلك أنَّ العديد من الدراسات عن وضع المرأة القانونى قد شكلت المصادر الرئيسية لندوات الوعى القانونى التى نظمتها العديد من منظمات حقوق المرأة. ويعد "تحالف المرأة العربية" هى المنظمة الأكثر قربًا من برامج الوعى القانونى فقد جمعت ما بين فصول الحقوق القانونية مع برامج للمشورة القانونية المحددة يتولى تقديمها رجال قانون ينتمون للمنظمة. وهناك العديد من مراكز حقوق الإنسان مثل "مركز البحوث والحقوق القانونية" LRRC ، و"معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان" CIHRS ، ومركز حقوق الإنسان والمشورة القانونية CHRLA التى تعالج حقوق المرأة فى الإطار الأكثر شمولاً لحقوق الإنسان، غير أنَّها تضم برامج تسلط الضوء بصفة خاصة على قضايا المرأة. وقد نظَّم مركز بحوث المرأة الجديدة عددًا من ورش العمل ومؤتمرًا إقليميًا حول عدد من القضايا التى ترتبط بصورة عامة بـ"المرأة، والقانون، والتنمية" .

ومن الصعب قياس تأثير مشروعات تنمية الوعى القانونى هذه إذ أن عدداً محدوداً من السيدات انتظمن بها. أضف إلى ذلك أنَّ العديد من الناشطات أكدنَّ أنَّ الخلاف ما بين النصوص القانونية وتنفيذها الفعلى يمثل مشكلة كبيرة. وفى كثير من الأحيان لا يقدم الوعى القانونى عوناً كبيراً فى نظام قضائى يسيطر عليه الذكور الذين لا يبدون تعاطفاً مع المرأة وذلك من وجهة نظر الكثير من الناشطات. وتدرك الجمعيات النسائية الحاجة لرفع الحظر على ترقيـــة النساء لمناصب القضاء (Karam, 1988: 144) كما تتطلع أن تلعب النساء دوراً أنشط فى النظام القانونى كمحاميات ومستشارات قانونيات .

ويندر قيام حملات لتغيير القوانين القائمة، حتى إذا أعلنت الناشطات ذلك ضمن أهدافهن. وقد تكونت عدة جماعات ضغط على نحو غير منتظم للتصدى لقانون الجمعيات (القانون ٣٢)، الذى يُعد عامة مقيداً لكافة أشكال النشاط السياسى. وبالمثل فإنَّ الناشطات واصلن الحملات لتغيير قانون الجنسية الذى لا يمنح المرأة المصرية المتزوجة من أجنبى الحق فى نقل الجنسية إلى أبنائها. ومع ذلك، فإنَّه لم تبذل جهود منظمة تؤدى إلى حملة طويلة المدى، ويعود ذلك فى جانب منه للصعوبات فى التغلب على الخلافات ما بين الجمعيات والناشطات ذوات الاتجاهات المتنوِّعة. ويتمثل سبب آخر فى ما يبدو من غموض موقف الدولة التى أعطت إشارات متناقضة وثبطت من عزيمة الناشطات عند تناولهن لقضايا هى أقرب لسلطة الدولة. وتتمثل مشكلة أخرى فى نقص الاستهداف المحدد والمنظم للمؤسسات من قبِل الناشطات، ومثال ذلك الحملة ضد القانون ٣٢ والتى اتخذت وزارة الشئون الاجتماعية هدفاً لها .

أما الحملة ضد قانون الأحوال الشخصية التى حددت بداية عهد جديد لحركة المرأة المصرية فى منتصف الثمانينات، فقد تمخضت عن حل وسط ما بين الإسلاميين والحكومة والناشطات. ولم تستمر الحملة فى التسعينيات على الرغم من الشعور العام بأنَّ القانون يتسبب فى عدم المساواة بين الجنسين والتفرقة ضد المرأة. ومع ذلك، فإنَّ أحد جوانب قانون الأحوال الشخصية، وهو عقد الزواج، أصبح محل مشروع وحملة محددتين قامت بهما إحدى جماعات حقوق المرأة. وقد نتج عن هذا المشروع الذى يعتمد فى جانب منه على البحث وفى جانب آخر على إدارة حملة تستهدف الرأى العام

ووزارة العدل تحضير مشروع لعقد زواج جديد على شكل استمارة محددة تشمل قائمة من المطالب المحتملة مثل حق العمل، وحق السفر، وحق التقدم بدعوى الطلاق. ويقصد بهذا العقد المحدد مساعدة المرأة على البوح بحقوقها وشروط زواجها دون الوقوف فى مواجهة الزوج والأسرة. وعلى الرغم من أنّ الشروط المذكورة فى الوثيقة التى أُعدت بعناية لا تناقض الحقوق التى منحتها الشريعة للمرأة فإنّ مشروع عقد الزواج الجديد أصبح موضع جدل واسع النطاق(١٣) .

وتعالج عزة كرم Azza Karam (1996) فى مقال بعنوان "المرتد، واقتراح بعقد زواج جديد، والمرأة المصرية ؟ إلى أين الآن" التفسيرات الذكورية المحافظة لما يمنحه الإسلام من حقوق وما يمنعه، وتسلط الضوء على صعوبة المحاولة لتكوين قوة اجتماعية مؤثرة فى جو رجحت فيه كفة الأصوات التى تدعو للقيم الأبوية فى مواجهة الأصوات المعارضة. وتربط عزة كرم الجدل الدائر حول عقد الزواج بقضية نصر حامد أبو زيد، الأستاذ بجامعة القاهرة والمتخصص فى الفلسفة والفكر الإسلامى الذى تقدم للترقية عام ١٩٩٢ .

وقد حاز طلب الترقية الذى تقدم به نصر حامد أبو زيد القبول من عدة أعضاء بلجنة الترقيات، غير أنّه قوبل بالرفض من عضو واحد. ولم يقتصر الدكتور عبد الصبور شاهين، مقرر اللجنة الدينية بالحزب المصرى الحاكم [فى ذلك الوقت]، على نقد كتابات أبو زيد لافتقادها للأسلوب العلمى، وإنّما اتهمه بالترويج لأفكار معادية للإسلام. وفى عام ١٩٩٣ قام عدد من المحامين على رأسهم صميدة عبد الصمد بإقامة دعوى تكفير ضد أبو زيد الذى أنكر الاتهامات الموّجهة إليه مراراً . وفى عام ١٩٩٦ أصدرت محكمة النقض بالقاهرة وهى أعلى سلطة قضائية حكمها بارتداد نصر حامد أبو زيد والتفريق بينه وبين زوجته. وقد غادر نصر حامد أبو زيد وزوجته مصر واستقرا بالخارج منذ ذلك الحين .

وهكذا توّضح عزة كرم كيف تم تهميش العديد من الأصوات فى مصر المعاصرة، بينما زادت شرعية بعض المناهج والتفسيرات الذكورية المحافظة. ومع ذلك فإنّها تؤكد على عدم تجانس المواقف الإسلامية، فهناك من الإسلاميين رجال ونساء يدركن أنّ النساء يخضعن للاضطهاد وأنّهن قد سُلِبنّ حقوقهن التى منحها إياهن الإسلام .

قوة مكافحة ختان الإناث : صراع على جبهات متعددة

إنَّ تزايد السلطة السياسية للقوى الدينية المحافظة قد أضحى واضحًا بصفة خاصة فى تقلبات الحملة ضد ختان الإناث الذى يمارسه فئة من المصريين(١٤) وبينما لم تكن قضية ختان الإناث ضمن أولويات الناشطات فى مجال المرأة فى السابق، فإنَّها قد احتلت موقعها فى برامج العديد من الناشطات والجمعيات استعداداً لمؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة فى عام ١٩٩٤ . غير أنَّ القضية برزت على السطح مع إذاعة تقرير سى إن إن خلال انعقاد المؤتمر. وكان لزامًا على الحكومة التى شعرت بالحرج أن تصدر بيانات تستنكر الممارسة بينما كان العالم كله يراقب ما يجرى باهتمام. وقد قطع وزير الصحة ووزير السكان العهود على نفسيهما للمجتمع الدولى بالعمل على استصدار تشريع يحظر ممارسة ختان الإناث .

وما أن انتهى المؤتمر وانتقل اهتمام المشاهد فى دول العالم لأمور أخرى حتى انتقلت الأضواء فى اتجاه آخر. فقد رأت عدة دوائر إسلامية وخاصة الأزهر، وهو المؤسسة الدينية الرسمية، وقد أثار غضبها عدة تصريحات للحكومة قبل المؤتمر وأثنائه، أنَّ الوقت قد حان لتأكيد سلطتها المتزايدة داخل مصر. وترى عايدة سيف الدولة Aida Seif El-Dawla (1996) أنَّ المنظمات الإسلامية والأزهر أغضبها احتمال أن تنجح الناشطات فى تحقيق مطالبهن، وخشيت من تطور عام يحقق المزيد من مطالبهن الشاملة :

ولذلك فمن أجل الوقوف فى مواجهة أى أمل فى تحقيق مطالب المنظمات النسائية، انطلقت حملة متعددة الأطراف ضد الدعوة لوضع حد لختان الإناث. وكانت لهجة الحملة تتسم بالشراسة فى استنكارها للدعوة لوقف ختان الإناث، ولجأت للأسلوب العاطفى فى تأكيد المعنى الثقافى لهذا التقليد... وقد جرى تصوير الختان على أنَّه عادة محلية تشكل جانبًا من هويتنا كمسلمين، فهى جانب من أخلاقياتنا فى مواجهة الأخلاقيات التى يحاول الغرب أن يفرضها علينا . (Seif El-Dawla, 1996: 26)

وقد وجدت الحملة الشرسة للقوى الدينية المحافظة صدى لدى الحكومة التى شعرت بضغط جعلها لا ترغب فى استعداء السلطات الدينية أكثر من ذلك.

وسرعان ما أصدر وزير الصحة قراراً يبيح ختان الإناث على أيدى الأطباء وحدهم ويحرّمه على من لا ينتمى للمهن الطبية. وقد شكلت عدة جماعات نسائية ، وجمعيات أهلية ، وأفراد يعملون فى مجال حقوق الإنسان وقضايا الصحة ، جماعات ضغط ضد ختان الإناث وطالبوا بإلغاء قرار وزير الصحة الذى قنّن ممارسة ختان الإناث فى المستشفيات .

وقد نجحت قوة مكافحة ختان الإناث فى نهاية المطاف فى حمل وزير الصحة على إلغاء قراره. غير أنَّ كافة الأعضاء الذين شاركوا فى الحملة يدركون أنَّ ختان الإناث لن يتوقف بمجرد تغيير القوانين، ولذا فقد واصلوا حملتهم للوصول إلى المصريين على مستوى رجل الشارع، فضلاً عن استهداف السلطات الدينية والمؤسسات الحكومية. وقد اشتعلت الحملة ضد ختان الإناث فى عام ١٩٩٥ بصدور المسح السكانى والصحى لمصر الذى ورد به أنَّ ٩٧ بالمائة من السيدات المتزوجات قد أجريت لهن عمليات الختان، وأنَّ ٢٨ بالمائة لا زلن يؤيدن ممارسته(١٥). وفى تلك الأثناء، أصبح هجوم السلطات الدينية أكثر عنفًا وفى عدة مناسبات قامت شخصيات بارزة تنتمى للجهات الدينية بإعلان أنَّ ممارسة الختان إسلامية .

وعلى الرغم من "أسلمة" الختان أو نتيجة لذلك فإنَّ الحملة اتخذت قراراً واعيًا بعدم الدعوة للتخلص من ختان الإناث من خلال جدل يدور حول الدين، وإنَّما سلطت الضوء على أنَّ "الختان ممارسة تتصل بالثقافة لا الدين"(١٦). وترى نادية واصف Nadia Wassef (1998a) أنَّ لجوء الحملة لحجج ذات صلة بصحة المرأة قد طرح إشكالية، إذ أنهُّ حوَّل موضوع الختان إلى موضوع طبى لا يناقش المنطق من وراء العملية بل يلفت النظر لمخاطرها الطبية. ولن تستجيب الكثيرات اللائى لم يتعرضن لمشكلات طبية لمنهج "الآثار الجانبية"، كما أنَّ هذا المنهج يتجاهل جوانب من الصحة العقلية والجنسية. أضف إلى ذلك أنَّ أعضاء المهن الطبية يميلون لدعم الممارسة التى يمكن أن تصاغ على أساس من الإساءة لحقوق الإنسان. وقد اعتبر القائمون على حملة الختان المنهج القائم على قرارات حقوق الإنسان مصدراً لإشكالية أخرى. ويتمثل مصدر قلقهم فى بعد جمهور المصريين عن صياغات وقرارات مؤتمرات حقوق الإنسان التى يُنظر إليها عامة على أنَّها منتج غربى .

ومن ناحية أخرى فإنَّ الحملة رأت أن "المنهج النوعى التنموى" هو الأنسب للسياق والموقف المحدد للصراع : "فلا يمكن للتنمية أن تنجح إذا كان نصف عدد السكان خاضعًا ومعرضًا لانتهاك حقوقه على أيدى النصف الآخر" (FGM Task Force 1997a) ومن هذا المنظور فإنَّ ختان الإناث ما هو إلا وسيلة لتكريس عدم المساواة بين الجنسين، والتفرقة ضد المرأة، وعلاقات القوى الأبوية. (Wassef, forthcoming)

وقد اتخذت الحملة ضد ختان الإناث مؤخرًا موقعها فى إطار القضية الأعم الخاصة بالعنف ضد المرأة، إذ أنَّ الناشطات قد تزايد وعيهن بأنَّ ممارسة الختان والمواقف الاجتماعية السائدة التى تقوم على أساسها هذه الممارسة هى جانب من ظاهرة أكثر شمولاً يجرى خلالها تجاهل العنف ضد المرأة، وقبول المجتمع أو تبريره لذلك العنف. وفى حالة الختان فإنَّ العنف ضد الفتيات يجرى قبوله على نطاق واسع باسم التقاليد. وهناك صور أخرى للعنف الجسدى مثل ضرب الزوجات أو اغتصابهن لا يجرى تبريرها بالحجة نفسها وإنَّما يجرى التعامل معها على أساس أنَّها موضوعات محرَّمة. وقد تمكنت بعض الناشطات مؤخرًا من اختراق حاجز الصمت وبدأنَّ فى العمل لإيجاد أساليب لمواجهة مختلف أنواع العنف .

العنف ضد المرأة : اختلاق الاختلاف ؟

قامت العديد من العضوات بجمعية المرأة الجديدة بنشاطهن فى مجال ختان الإناث فى سياق الحقوق الإنجابية تحضيرًا لمؤتمر السكان والتنمية. وقد قررت المجموعة أن تعمل فى مجال المرأة وقانون العمل للتحضير لمنتدى المرأة العالمى فى بكين، غير أنَّ اللجنة المنظِّمة التى توزع العمل ما بين الجمعيات الأهلية المصرية نقلت المهمة لمجموعة أخرى. وفى البداية لم يكن موضوع "المرأة والعنف" هو الاختيار الأول، ولم تتحمس العديد من العضوات للموضوع، غير أنَّ المواقف تغيرت خلال عملية المشاركة : "لم يرغب أحد فى العمل فى موضوع العنف، ولذا فقد انتهى بنا المطاف بقبوله. ولكن الموضوع صادف نجاحًا وشعرنا جميعنا بالالتزام نحوه، حتى بعد بكين". وقد تم تعيين مركز العلاج والتأهيل النفسى لضحايا العنف (النديم) منظِّمًا، وشاركت

جمعية المرأة الجديدة مع منظمة وسائل الاتصال المناسبة ACT (Appropriate Communi-cations Techniques) ، فى تصميم استبيــان وتنفيذ عملية مسح لقضية العنف ضد المـرأة .

وقد خصصت الجمعيات الثلاث لقاءاتها الأولى لتجميع الأفكار حول مفهوم العنف، وحاولت أن تنقلها إلى الواقع العملى، وتصيغ أسئلة مناسبة بصددها. وقد ميزت السيدات أشكالاً متعددة للعنف الجسدى والنفسى الذى يقع فى المجال "الخاص" داخل المنزل، والذى يقع فى المجال "العام" مثل الشارع، ومحل العمل، وأقسام الشرطة، والمحاكم، وغيرها من الأماكن.وقد حققت هذه التصورات نقلة راديكالية بعيداً عن التمييز المقبول سابقًا بين أشكال العنف المنظم من جانب الدولة، والعنف المنزلى الذى يمارسه الرجل. وللمرة الأولى جرت معالجة العنف وتحليله على نحو منظم ومترابط .

وبينما بدت القضايا أكبر من أن يستوعبها استبيان واحد فقد قرر المشاركون فى المشروع تحديد درساتهم الميدانية فى ثلاثة سياقات لوقوع العنف : فى العمل، والمنزل، والشارع. وقد تم توزيع نسخ من الاستبيان على عدد محدود من السيدات، وجرت مراجعتها حتى انتهى البحث الفعلى. وقد شمل المسح أكثر من خمسمائة امرأة ومائة رجل من مختلف الطبقات ومستويات التعليم. وتمت كتابة تقرير جرى تقديمه فى اللقاءات التحضيرية المتعددة فى أنحاء مصر قبل تقديم النسخة النهائية فى بكين. وتتذكر إحدى العضوات الشابات فى جمعية المرأة الجديدة ما يلى : "شاركنا فى الاجتماعات والمشاورات التمهيدية على المستويين الإقليمى والوطنى. وقد كانت المرة الأولى التى ناقشنا فيها نتائجنا مع سيدات ينتمين للقاعدة العريضة. وذهبت إلى الأسكندرية بالتقرير. وكان أغلب السيدات اللائى حضرن للاستماع إلينا يرتدين "الحجاب". وكان الرجال متدينين أيضًا. وحاول البعض إخافتنا، ولكن جاء رد فعل أكثر السيدات إيجابيًا" .

ولم تكن ردود أفعال الغير بنفس القدر من الإيجابية، وخاصة داخل الدوائر الدينية المحافظة، وأيضًا بين اليسار التقدمى. فقد اعتبروا القضية انعكاسًا للبرامج

الغربية بهدف تجاهل المشكلات الحقيقية للمرأة المصرية وتجاهل المحرمات والقيم الثقافية . وقد بدا وكأنَّ بعض أوجه النقد تشير إلى أنَّ الناشطات هن اللائى خلقنَّ العنف فى مصر المعاصرة. ومع ذلك فإنَّ المجموعات الثلاث التى شاركت فى المشروع توافر لديها الاقتناع بأنَّ نتائج بحثها كشفت عن أن العنف يمثل مشكلة حقيقة وعاجلة تحتاج إلى معالجة ومواجهة. وقد وجدت اللجنة أنَّ النساء معرضات للإساءة والعنف فى كل مكان: بالمنزل، ومحل العمل، والشارع. وبالفعل، فإنَّ العنف بدا وكأنَّه جانب من حياة المرأة اليومية. وجاءت حقيقة أنَّ إحدى المجموعات (النديم) توَّفر العلاج الطبى والنفسى والعون القانونى لضحايا مختلف أنواع العنف الذى يتراوح ما بين التعذيب فى أقسام الشرطة والاغتصاب، لتقدم الدليل الذى تخطى حدود المسح الذى تم تحضيراً لمنتدى بكين. وقد زادت تجارب النديم من درجة الوعى والإحساس بأهمية المشكلة بين المشاركين فى المشروع .

وقد قررت المجموعات الثلاث لاحقًا أن تستمر فى جهودها وأنشطتها للتوسع فى الحملة لتشمل جماعات وأفراداً آخرين مهتمين بالقضية. وقد وُجهت الدعوة لست منظمات أخرى، وجمعية للاستشارات القانونية، ومنظمة للصحة للمشاركة وتكوين شبكة. وفى العديد من ورش العمل جرت جلسات لطرح الأفكار تم خلالها تحديد أهداف على المدى البعيد وتوزيع المسئوليات. وقد حدثتنى إحدى عضوات المرأة الجديدة اللائى شاركنَّ فى البعد التنظيمى للمشروع مشاركة كبيرة بما يلى: "توَّزع المشاركون المنتمون لمنظمات مختلفة على مجموعات عمل متعددة: فأصبح لدينا مجموعة بحثية، ومجموعة تقدم المشورة القانونية، ومجموعة للتعليم، وأخرى للتدريب، وللتأهيل. وتقوم كل مجموعة بتنفيذ خطة عمل حالياً". وقد اتضح أنَّ نشر الوعى العام من خلال حركة أوسع للجمعيات الأهلية والإعلام يمثل الخطوة الأولى لتحقيق الهدف البعيد المدى ضد العنف. وقد اتفق المشاركون فى المشروع على اختلاف انتماءاتهم على أنَّ الحجج الدينية والثقافية التى تتجاهل العنف أو تطبعه ينبغى أن تواجه على أساس منتظم، وتفنَّد، وتزال رهبة السلطة من حولها. وقد كانت عملية إرساء الروابط، وإيجاد شبكة، ووضع البرامج تجرى بتكثيف كبير عند قيامى بعملى الميدانى وقد بدا أنَّ المشروع يتقدم بخطى ثابتة. فلم يعد العنف من الموضوعات المحرَّمة فى دوائر واسعة من

المجتمع، وحتى إذا كانت أهمية المشروع تلقى معارضة من البعض فإنّ القضية وجدت طريقها لبرامج العديد من الجمعيات الأهلية المحلية(١٨) وتركت أثرها على العديد من رجال الدولة.

رفع درجة الوعى أم عروض حوارية ؟

إذا كان الهدف من تزويد المرأة بالمعلومات، ورفع درجة وعيها فيما يتصل بقضاياها داخل المجتمع، يرتبط ارتباطًا ضروريًا بالمعركة ضد الاتجاهات الدينية المحافظة، فما هى الأرض التى تدور عليها هذه المعركة ؟ وهناك عدد من السبل المختلفة التى تلجأ لها الناشطات فى مصر المعاصرة تتراوح ما بين الندوات، والمؤتمرات، ونشر الدراسات، والمجلات، والظهور فى وسائل الإعلام، إلى جانب اللجوء إلى برامج التدريب الموجّهة توجيهًا نوعيًا. وفى بعض هذه المجالات يصبح رفع درجة الوعى تدريبًا فى التعليم الذاتى للناشطات أنفسهن. بينما تتعرض ناشطات أخريات لقطاع عريض من الجمهور .

وتعد الندوات والمؤتمرات أكثر الأنشطة شيوعًا وظهورًا فى الحركة النسائية فى مصر، وهى ظاهرة تستغل فى بعض الأحيان للنيل من الحركة التى توصف بأنّها "إضاعة السيدات لوقتهن فى لقاءات وأحاديث". ويجافى هذا النقد العدل على ضوء الأنشطة المتعددة التى تقوم بها جمعيات مختلفة والأهمية الخاصة لتلك اللقاءات والمؤتمرات. فقد تتحوّل هذه اللقاءات إلى منتديات منتجة لتبادل الأفكار ومناقشة المشكلات، وتقديم نتائج البحوث، والبحث عن الحلول لمعالجة مشكلات معينة، وإرساء اتصالات ينتج عنها إيجاد شبكات عمل. غير أنّ تلك اللقاءات قد تكون أيضًا مناسبات يُعاد فيها ما سبق مناقشته، وتتحول الاختلافات إلى صراعات، وينشغل الأفراد عن الاستماع لبعضهم البعض، وتبتعد عن أرض الواقع الذى تعيش فيه أغلبية النساء فى مصر. وباختصار فإنّ هذه اللقاءات قد تصبح غير ذات جدوى .

وقد حضرت العديد من الندوات وورش العمل التى نظمتها مختلف الجمعيات ، وتناولت مجموعة متنوّعة من الموضوعات ، وذلك أثناء إعدادى لبحثى. ومن ضمن

الموضوعات التى طُرحت للنقاش أذكر قضية أُثيرت بعد مؤتمرى القاهرة وبكين حول كيفية تطبيق النتائج، وقضية الانتخابات والمشاركة السياسية للنساء، وتمثيل المرأة فى وسائل الإعلام، والصحة الإنجابية، والعنف ضد المرأة. وكما هو الحال فى سياقات أخرى فإنَّ بعض المناسبات بدت جديرة بالاهتمام وبعضها الآخر بدا غير مجد. وإلى جانب العدد الضخم من هذه المناسبات التى تستغرق وقتًا طويلاً، لاحظت تكرارًا كبيرًا فى المناقشات وموضوعات الأبحاث. إذ يبدو أنَّه لم يبذل جهد كاف لتكوين شبكات ولتجميع المعلومات وعقد التحالفات. ولا عجب أن يحدث ذلك فى ظل التنافس الذى يفوق فى بعض الأحيان الإحساس بالتضامن والأهداف المشتركة. وعندما تجرى المناقشات البناءة، ويتم تبادل نتائج الأبحاث، فإنَّه لا يستفيد من المعرفة إلا من يحضر المناسبات ولا يُبذل إلا أقل الجهود لنشر تلك المعرفة على جمهور أوسع. ويعد الجو العدائى الذى يسود المؤتمرات وورش العمل فى بعض الأحيان عيبًا آخر، فهذه المناسبات تستغل بانتظام لتأكيد بعض المواقف بدلاً من مناقشتها والإصغاء للمواقف الأخرى والحجج التى تقوم عليها .

ونقلاً عن العديد من السيدات اللائى قابلتهن فإنَّ الوضع كان مختلفًا أثناء مؤتمرى القاهرة وبكين، وخاصة أثناء التحضير لكلا الحدثين. وتصف عايدة سيف الدولة وإبراهيم Seif El-Dawla and Somaya Ibrahim (1995) الحماس ومستوى التعاون والتنسيق المتميزين بين الجمعيات النسائية والجمعيات الأهلية فى مصر قبل انعقاد مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية. فخلال التحضير لمؤتمر القاهرة وبكين بعد ذلك، قدمت اللجان المختلفة، التى تكونت لتنسيق البحوث الخاصة بقضايا معينة، نتائج البحوث للجمهور فى مختلف المجتمعات من الدلتا إلى الصعيد. وقد جرى تبادل مثمر وخلَّاق لوجهات النظر داخل الحركة النسائية والجمعيات الأهلية التى تعمل فى القضايا ذات الصلة بالمرأة، وأيضًا ما بين ناشطات القاهرة الحضريات والقاعدة العريضة فى أنحاء مصر .

وعلى الرغم من اتساع دائرة النقد لعدد المؤتمرات والندوات المتزايد والاتجاه للحديث الدائرى، فإنَّ هذه المناسبات تظل أدوات هامة لتبادل الآراء حول القضايا ورفع درجة الوعى. وقد أكدت لى الكثير من الناشطات أنَّ المؤتمرات ليست هدفًا فى حد

ذاتها وإنَّما هى جانب من مشروع أوسع يشمل إجراء البحوث وتنفيذ نتائجها. وقد تأكد ذلك بصفة خاصة فيما يتصل بالمؤتمرين الكبيرين اللذين عقدا فى القاهرة وبكين، كما ينطبق على المؤتمرات المحلية والإقليمية. فقد تضمنت المشروعات ذات الصلة بالحقوق القانونية، وتخفيف حدة الفقر، ووضع المرأة العاملة، والصحة الإنجابية ، والتعليم، والإعلام والعنف، مستويات متعددة للبحوث، وتقديم نتائج تلك البحوث فى الندوات والمؤتمرات، ومناقشة الاستراتيجيات الممكنة وسبل تنفيذها. ويبدو أن كافة ما يتصل بمناقشة الاستراتيجيات وتنفيذها لا يزال متضمنًا فى برامج العديد من الجمعيات عقب انتهاء مؤتمرى القاهرة وبكين .

ولا يزال الوقت مبكرًا لتقييم المدى الذى سيذهب إليه صانعو القرار المصريون فى تطبيق نتائج البحوث والتوصيات المختلفة لكلا المؤتمرين ولسلسلة الأحداث التى أعقبتهما. كما أنَّه من الصعب تقييم بقاء مختلف القضايا والحملات ضمن برامج الناشطات أو تحولها إلى مشروعات المدى القصير وثيقة الارتباط بالتمويل والبرامج الأجنبية. وهذا مجال للبحث يقع على عاتق الباحثين فى المستقبل. ويمكننا القول فيما يتصل بالمؤتمرات والندوات التى عقدت قبل التحضير لمؤتمرى القاهرة وبكين أنَّ العامل المشترك بينهما تمثل فى الإصدارات المختلفة من كتيبات، ومقالات، وكتب .

تكوين الصفوف الأولى والكفاح ضد الإمبريالية

كان رفع درجة الوعى وبناء ثقة المرأة بنفسها ضمن أهداف الناشطات اللائى يرين فى الإمبريالية العدو الأول والعقبة فى سبيل بناء مجتمع عادل. وقد ترجمت ناشطات جمعية "معًا" هدف الكفاح ضد الإمبريالية والرأسمالية – وكلاهما يعنى قيام علاقات استغلالية – إلى أنشطة مختلفة تستهدف "المساعدة فى تكوين نواة صلبة"، والأساس لحركة أوسع يُنظر إليها بوصفها هدفًا بعيد المدى فى المستقبل. و"معًا" منظمة مستقلة، تم تسجيلها كشركة غير ربحية، وتضم التحليلين الماركسى والنسائى معاً وتعارض بقوة التمويل الأجنبى[١٩] . ولا يبعد مقرها بجوار جامعة القاهرة كثيراً عن وسط المدينة، وهى تجتذب الشباب من الجنسين الذين لهم اهتمامات بالسياسة،

غير أنَّها تجتذب أيضًا الناشطين اليساريين الذين يبدوا أنَّهم يمضون وقت فراغهم فى التنقل من مناسبة لأخرى. وعادة ما تأخذ المناسبات التى تعقد فى مقر المركز شكل المناقشات أو الندوات أو المحاضرات .

وترفض "معًا"، التى تخالف الجمعيات الأخرى فى دعوتها للرجال لحضور مناسباتها والاشتراك فى لب عملية اتخاذ القرار، فكرة وجودها كمنظمة قاصرة على النساء، وتستنكر تلك الفكرة وتعزوها "للاتجاه النسائى الغربى". ومن خلال منهجها الماركسى تجاه قضايا المرأة تلحق علاقات الاستغلال الأبوية بالظلم القائم على العلاقات الطبقية، والعلاقات الرأسمالية الدولية، والمؤامرات البورجوازية. ولذلك فإنَّ الرجال الذين يؤمنون بالخط الفكرى نفسه، وهم النشطاء السياسيين اليساريين، يُنظر إليهم بوصفهم حلفاء وشركاء فى الكفاح ضد النظام الاجتماعى السائد. غير أنَّ العضوات المؤسسات لـ "معًا" يؤكدن أنَّ تحليلهن يشمل العلاقات غير المتكافئة بين الجنسين، ويتوجهن بالنقد لليساريين الذين يتجاهلون مشكلات المرأة الخاصة أو يهونون من شأنها .

ويتلقى الرجال والسيدات تشجيعًا على المشاركة النشطة فى مناسبات مختلفة تنظمها مجموعة من النشطاء الأساسين وذلك بتحضير الكلمات، أو وضع الأسئلة، أو اقتراح موضوعات للمناقشة. غير أنَّ ما يُعتقد أنَّه حوار بناء يتطور فى كثير من الأحيان إلى موقف تقدم فيه النماذج المجتمعية السائدة. وأعنى بذلك أنَّ الرجال، وخاصة الجيل الأكبر سنًا من الناشطين السياسيين يسيطرون على الحوار فى بعض الأحيان، وكثيرًا ما يخيفون الشابات بما يلقونه من مصطلحات سياسية ونبرات صوت. ويصدق ذلك على الناشطات الأكثر خبرة اللائى تعين عليهن أن يشققن طريقهن خلال الهياكل السياسية التى يسيطر عليها الذكور، واللائى يوجهن حديثهن فى كثير من الأحيان من موقع السلطة لسيدات يفتقدن الخبرة السياسية .

ولا يعنى ذلك أنَّ الناشطات الشابات المهتمات بقضايا المرأة، والساعيات للوقوف على منصة والمشاركة فى شبكة تدعمهن، لا يكتسبن الثقة مع جمعية "معًا". فالكثيرات يحصلن على هذه الثقة بأنفسهن ولا يعود ذلك لمجرد أنَّهن يخضعن للناشطات الأكبر سنًا.

فهن يكتشفن أنّهن لسنّ وحدهن اللائى يواجهن مشكلات مع أسرهن، وفى علاقاتهن بالجامعة والعمل. وفى كثير من الأحيان توفر "معًا" المساحة الآمنة الوحيدة التى تسمح لهن بالحديث بحرية دون خوف من إصدار الأحكام عليهن أو نبذهن خارج المجتمع. ومن خلال القراءات والمناقشات ينمو وعى الناشطات بالكثير من القضايا والارتباطات التى لم ينتبهن لها من قبل. وتقع الندوات والمحاضرات فى بؤرة موضوعات شتى، مثل تاريخ الحركة النسائية فى مصر والعالم العربى، والمناهج النسائية فى المسيحية، واليهودية، والإسلام، ومشكلات المرأة العاملة، وخاصة العاملات فى المصانع، ومناهج دراسات النوع فى العلوم الاجتماعية، ومؤخرًا مناقشات عن الحب، والجنس، والأسرة .

وفى كثير من الأحيان تأخذ المناقشات فى "معًا" شكل العرض لوجهات نظر مختلفة أو مناقشة فكرة محددة من زوايا متعددة. وقد يؤدى ذلك إلى نتائج مختلفة : إمًّا انتشار العداوة بين المتحاورين أو ارتفاع درجة وعيهم الديموقراطى. ونقلاً عن إحدى الناشطات الأكبر سنًا فى الجمعية، فإنّ أحد أهداف إجراء المناقشات هو تحويل جولات الصياح التى تؤدى إلى إثارة العداوات والغضب إلى مناقشات ديموقراطية تقبل فيها وجهات النظر المختلفة وتؤخذ بجدية. غير أنّه لا تزال الإيديولوجية الماركسية السائدة والمواقف السياسية للناشطين المؤسسين والأعضاء الرئيسيين هى مقياس الحقيقة التى تقدم كإطار للمواقف والآراء. وبالطبع فإنّ الأمر يبدو معقولاً إذا ما أخذنا فى الاعتبار أنّ الهدف بعيد المدى يتمثل فى البناء التدريجى لحركة قوية تشترك فى الأهداف والتحليلات الماركسية ذاتها .

وتواجه "معاً" صعوبة فى التوسع ، نظرًا لنسبة لحضور الهائلة للمناسبات التى تنظمها وما يبذله الأعضاء الأساسيين من نشاط فى هذا الاتجاه. غير أنّ ناشطى "معًا" يمدون جسور الاتصال مع العاملات فى المصانع وطلاب الجامعة. والعديد من أعضاء "معًا" وأغلبهم من الطبقة الوسطى توجهوا للعمل بالمصانع، ولم يقتصر عملهم على إجراء البحوث، بل تعداه إلى العمل على زيادة الوعى، وتقديم العون والسند. وقد سلطت أول مجلة يصدرها المركز منذ عامين على القضايا التى تهم السيدات العاملات، ومشكلاتهن الخاصة، وأشكال الاستغلال والمقاومة .

ومن الصعب قياس تأثير "معًا" خارج نطاق المركز نفسه. فأنشطة المركز محدودة نتيجة لضعف الموارد المالية. غير أنَّ هناك مستوى عال من الالتزام والابتكار فى حدود هذه الموارد. وللأسف فإنَّ قدرًا كبيرًا من الوقت والجهد يوَّجهان لحل الخلافات الداخلية، ومما يؤسف له أكثر، للانتقاص من قدر الجماعات والناشطات اللائى يتبنينَّ وجهات نظر سياسية مختلفة .

التدريب النوعى

إذا ما كانت البحوث والمؤتمرات تمثل العنصر النظرى لنشاط المرأة، وهو عنصر يتداخل فى بعض الأحيان مع العمل الأكاديمى، وفى أحيان أخرى مع النشاط السياسى، فإنَّ تقديم برامج التدريب النوعى يمثل الصلة ما بين الجمعيات الأهلية الناشئة وقطاع التنمية ونشاط المرأة. وقد أصبحت برامج التدريب النوعى أداة تتزايد أهميتها فى حقل التنمية، وهى عملية لم تغفل الناشطات المصريات عن ملاحظتها. وتستخدم هذه البرامج بوجه عام لتعريف العاملين فى المجالين الصحى والاجتماعى، وأعضاء الجمعيات الأهلية، وأيضًا ممثلى الحكومة، بالقضايا ذات الصلة بالنوع وشحذ حساسيتهم تجاهها. وقد قامت وكالات التمويل الأجنبية والجمعيات الأهلية والمؤسسات الأكاديمية فى بلاد الشمال فى بادئ الأمر بتصميم هذه البرامج. ويرى الكثير من الناشطين أنَّها لا تعالج الاحتياجات الخاصة لمصر. وقد جرت مؤخرًا عدة محاولات لتمصير هذه البرامج حتى تتناسب وتتفق مع السياق الخاص الذى يجرى استخدامها به .

وقد أسست إحدى العضوات المؤسسات لجمعية المرأة الجديدة شركة غير ربحية عام ١٩٩٢ أطلقت عليها اسم وسائل الاتصال المناسبة ACT . وتهدف الشركة لتوفير الأدوات التى يستخدمها العاملون فى مجال خدمة المجتمع للاتصال بالقاعدة العريضة. وقد تم مؤخرًا تقديم مفهوم النوع بوصفه جانبًا هامًا من عمل التنمية. وتقول كريمة أ. مؤسسة الجمعية :

مرت ست سنوات وأنا أعمل فى تدريب السيدات للعمل فى مجال الصحة، والحضانات، وتقديم العون للمعاقين. وأقوم بتدريبهن على تصنيع الوسائل السمعية

والبصرية وأدلهنَّ على كيفية استخدامها. وعلى سبيل المثال نعلمهن كيف يصنعن العرائس ويستخدمنها كوسائل بصرية. وفى الصعيد تشعر السيدات بالحرج عندما يتحدثن عن الأمور الصحية. وتساعدهن العرائس على ذلك كما أنَّ العرائس تجذب انتباه الصغيرات. ونحن ندربهنَّ على كيفية تسجيل أحداث معينة باستخدام الفيديو، والكتيبات، والنشرات، ونرشدهن لإعداد دراسات الجدوى والتخطيط الاستراتيجى لمشروعاتهن. ونساعدهن على التعرف على مشكلاتهن وأهدافهن وتصميم الخطط للعمل الجماعى. وهذا العمل يستهدف تحسين وضع المرأة فى مجال عملها وفى المجتمع بشكل عام. كما نقوم بتجارب فى مجال النوع بوصفه إحدى القضايا الجديدة فى مصر. فنعقد مناقشات مع الجماعات المستهدفة ونحاول أن نشركها فى القضايا المتصلة بالنوع. وهناك ترجمات متعددة لكلمة gender بالعربية. ولا يوجد مصطلح موَّحد تترجم إليه ولذلك فإنَّنا ندعوهنَّ لاستخدام ما يحلو لهن من أسماء. وقد عقدنا ورشة عمل عن "المرأة وعقبات التنمية" فى عام ١٩٩٤، و أُعَّد تقرير عن هذه الورشة. وقد قامت بالعمل مجموعة من الجمعيات المهتمة بالموضوع وصدرت عدة توصيات عن المرأة والعنف، والمرأة والجمعيات الأهلية، والعمل والابتكار والبيئة. وقد عملت كل مجموعة لستة أيام وقدمت عرضًا مسرحيًا تنقلب فيه أدوار الرجال والسيدات، وقد صار واضحاً لنا ما الذى يشعر به الرجل عند انقلاب الأدوار .

وتعد فكرة تقديم مسرحية تنقلب فيها أدوار الجنسين وسيلة فريدة من نوعها لبيان جوانب قضية النوع فى مصر. وكما تقول كريمة أ. إنَّ المصطلح العربى المستخدم عند الحديث عن gender يثير خلافًا كبيرًا وجدلاً واسعًا(٢٠) .

غير أنَّه من الواضح أنَّ فى معظم الأحوال، وخاصة فيما يتعلق بالتنمية، فإنَّ النوع يشير إلى "المرأة"، وقضايا النوع، فى معظم الأحيان، تعنى قضايا المرأة. وبالفعل، فإنَّ المصطلحين يستخدمان تبادليًا فى الكثير من الأحيان، بينما يختفى الرجل والجوانب الذكورية من بؤرة الأضواء .

تطويع عالم الآداب

فى الوقت الذى التقت فيه أعمال التنمية والنشاط النسائى فى برامج التدريب النوعى على مستوى القاعدة، فقد تزايد سعى الناشطات لكسب حلفاء والعمل على التأثير فى مجالات الإعلام. وتتضح محاولات رفع درجة الوعى وتغيير الرأى العام فى حملات وأنشطة متعددة ذات صلة بالصحافة، والإذاعة، والتليفزيون، فضلاً عن السينما، والمسرح، والأدب. ومنذ سنوات مضت، عبرت "جماعة السبعة" (جمعية الاتصال لتعزيز وضع المرأة فى مصر) عن أهمية وسائل الإعلام فى كتيب نشرته عن حقوق المرأة القانونية، فوسائل الإعلام هى منصة تتشكل فوقها الآراء والمواقف وتناقش وتتغير. وفى الكتيب تصف مجموعة من الناشطات تطوراً إيجابياً فى وسائل الإعلام وذلك بعد أن دخل جيل جديد من السيدات هذا المجال. ويتناول هذا الجيل الجديد من صحافيات، ومؤلفات، ومخرجات، وكاتبات سيناريو مشكلات المرأة فى المجال المهنى. غير أنَّ الجمعية قد أطلقت هذا التحذير :

تظل هذه الجهود فردية لا تترك سوى أثراً محدوداً على تيار الإعلام العام فى تقديمه لصورة المرأة. وفى رأينا، فإنَّ أحد أسباب فشل وسائل الإعلام فى إعطاء المرأة حقها وإتاحة منتدى لها تعبر من خلاله عن آرائها هو عدم رغبة المسيطرين على وسائل الإعلام فى استثارة غضب الأصوليين الدينيين الذين يمارسون تأثيراً قوياً على المجتمع (Communication Group, 1992: 36) .

ويدخل الأدب فى التعريف الواسع للإعلام الذى يتصل بمحتوى الكتب ونشرها، وعلى الأخص اختيار ما ينشر وما يمنع. وفى العقد الماضى تزايد اهتمام وسائل الإعلام والأوساط البحثية المصرية والدولية بـ"كتابات المرأة المصرية" . وحتى فى حالة التزايد المستمر للكاتبات فإنَّ نشر الكتب لا يزال حتى السنوات الأخيرة تحت سيطرة الرجال. وقد قررت مجموعة من السيدات اللائى يعملن فى المجالات المهنية والأكاديمية المختلفة فى القاهرة وينتمين لجنسيات عربية مختلفة أن يؤسسن أول دار نشر للمرأة العربية : "نور" فى عام ١٩٩٣ . ومنذ إنشاء دار نشر نور ، ثبت أنَّ بعض السيدات قادرات على إطلاق مشروع احتكره الرجال فى السابق، وإدارته بأسلوب مهنى مبتكر.

وقد شجعت دار نور للنشر نور ، المؤلفات من مختلف أنحاء العالم العربى وساندتهن، وحددت مشروعات بحثية قامت بها باحثات مؤهلات عملنّ مؤقتًا بدار النشر، كما نظمت أول مؤتمر لكتابات المرأة العربية فى القاهرة عام ١٩٩٥ .

ويعد قيام عدة جمعيات مستقلة ولجان تابعة للأحزاب السياسية ومراكز حقوق الإنسان بنشر مجموعة من النشرات والمجلات مدخلاً آخر لعالم الأدب. وتهتم إصدارات مراكز حقوق الإنسان مثل "حقوق الشعب -حقوق المرأة" مركز بحوث الحقوق القانونية (People's Rights Women's Rights (Legal Rights and Research Center) و "سواسية" (معهد القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) بقضايا المرأة اهتمامًا كبيرًا. وقد بدأت العديد من الجمعيات المستقلة نشاطها العام بإصدار مجلة أو نشرة دورية. وقد أصدرت جمعية "بنت الأرض" منذ ١٩٨٤ عدة أعداد من مجلة تحمل اسم "بنت الأرض"، عالجت فيها مسائل متنوٍّعة مثل مشكلات المرأة العاملة، والدعوة للعودة إلى البيت، والتعليم ومشكلات الأمية، والمشاركة السياسية، والقيم الثقافية، وأحوال المرأة الريفية، والتطرف الدينى، والعلاقات بين المسلمين والأقباط، وحياة الفلسطينيين تحت الاحتلال، ومشاعر المرأة وصحتها النفسية. وبدأت جمعية المرأة الجديدة فى إصدار مجلتها بعد عامين، وفى البداية عالجت مجلة المرأة الجديدة موضوعات متنوٍّعة، ولكنها خصصت الأعداد التالية لعدد من الموضوعات، مثل "المرأة والعمل"، و"المرأة والإعلام"، و"المرأة والعنف". وقد أصبحت بعض هذه الأعداد الخاصة جزءًا من مشروعات بحوث موسّعة، يتبعها فى بعض الأحيان إصدارات ومشروعات تستهدف التنفيذ الملموس، ومثال ذلك مشروع "المرأة والعنف" الذى ناقشناه آنفًا .

وعلى مدى السنوات الأخيرة تزايد إدراك الناشطات لأهمية وسائل الإعلام فى تشكيل الآراء والمواقف الخاصة بالنساء، وإتاحة منصة حيث يجرى التخفيف من حدة الآراء الدينية المحافظة. وقد تأثر صراعهن مع وسائل الإعلام بالتجربة التى أظهرت أنّ وسائل الإعلام قد تتحول إلى أداة لنشر أفكارهن كما يمكن أن تتحول إلى أداة للانتقاص من قدرهن والهجوم عليهن. كما أدركن أيضًا أنّ وسائل الإعلام المصرية لا تشكل كلاً متجانسًا، بل تتكون من أشكال متعددة (الصحف، والمجلات، والأدب، والتليفزيون... ألخ) وتضم اتجاهات سياسية وإيديولوجية وثقافية مختلفة .

السيدات ومراقبة الإعلام : تحرير العقل أم تشديد الرقابة ؟

فى عام ١٩٩٣ ، صدر عدد خاص من مجلة المرأة الجديدة عن "المرأة والإعلام"، حيث واجهت الجمعية الأسلوب الذى تشكل به وسائل الإعلام الرأى العام، وخاصة فى المسائل المتعلقة بالمرأة. وتعتمد المجلة إلى حد كبير على تحليل المحتوى الذى تقدمه عضوات الجمعية، كما تقدم مقالات تكتبها ناشطات أخريات. وتكشف تحليلات المحتوى لما ينشر بالصحف والمجلات المصرية البارزة مثل الأهرام، وصباح الخير، وحواء على سبيل المثال، أوصاف متوارثة وجامدة للمرأة تسلط الضوء على الأزياء والجمال، أو القضايا المتعلقة بالأمومة والمهام المنزلية. وفى نهاية التحليل أوصت الناشطات بتشجيع خطاب من نوع آخر فى الصحافة وذلك بقيامهن أنفسهن بكتابة المقالات، وفى الوقت ذاته مواجهة المسئولين عن الإعلام بنتائج بحوثهن وما تعنيه. أضف إلى ذلك أنَّ عضوات المرأة الجديدة أكدنَّ الحاجة إلى "تقديم صحافة نسائية بديلة قادرة على معرفة مشكلات المرأة وفهمها، وخاصة فيما يتعلق بمشكلات السيدات اللائى لا تتاح لهن الفرصة للتعبير ولا يرد ذكرهن فى الصحف الحالية" . (Al-Mar a Al-Gedida, 1993: 11)

وبعد مضى عام نظمت الجمعية ورشة عمل تحت اسم"الرقابة وصورة المرأة فى وسائل الإعلام" عُقدت فى المجلس الثقافى البريطانى بالقاهرة، وجذبت مجموعة مختلفة من الحضور. وقد قُدِّمت ثلاثة بحوث[٢١] أثارت مناقشة ثرية. وحظيت قضية تصوير العنف ضد المرأة فى وسائل الإعلام على وجه الخصوص بالاهتمام، إذ أنَّ وسائل الإعلام المصرية قدمت خبراً عن حادثة اغتصاب وقعت فى ميدان مزدحم بالقاهرة (ميدان العتبة) بأسلوب يعتمد على الإثارة. وقد رأت الكثير من الناشطات أنَّ هذا الحادث قد أظهر "أنَّ هذه المرأة قد أُغتُصبت فى الطريق العام، واغتصبت مرة ثانية من خلال وسائل الإعلام". وخلال المناقشات طُرِّح اقتراح بإنشاء جمعية نسائية لمراقبة وسائل الإعلام، وتقديم الصورة والخطاب المضادين، وفى نهاية المطاف تغيير المواقف والرأى العام .

وخلال التحضير لمنتدى المرأة العالمى ببكين، اتجه العمل والجهد الكبير لقضية وسائل الإعلام من خلال إحدى اللجان. وقد أجرت لجنة الإعلام دراساتها وأعدت بحوثًا

عن المفاهيم النظرية التى تقوم عليها قضية المرأة فى وسائل الإعلام، وصورة المرأة فى السينما، وصورة المرأة فى الكاريكاتير والرسوم المتحركة، وصورة المرأة فى صفحة

الحوادث[٢٢]. وقد أكدت كافة الدراسات مفهوم تقديم وسائل الإعلام لصورة نمطية سلبية للمرأة فى الأغلب الأعم. غير أنَّ مسحًا مبدئيًا شمل مائتين وخمسين سيدة من مختلف الخلفيات التعليمية كشف أنَّ الكثير من السيدات لا يدركن مدى التنميط الذى تتعرض له صورة المرأة فى التليفزيون .

وقد رأت اللجنة فى الاختلاف ما بين تحليلها وإدراك السيدات اللائى جرى سؤالهن إشارة إلى أنَّ الاتجاهات المحافظة قد تغلغلت فى نفوس مستهلكى وسائل الإعلام، الأمر الذى عزز من رأى المشاركين فى جماعة الإعلام بضرورة بذل الجهود للوقوف فى وجه التأثير السلبى لوسائل الإعلام على الرأى العام. وقد أوصت جماعة الإعلام بتأسيس هيئة نسائية لمراقبة وسائل الإعلام تقوم "بمراقبة كافة الصور أو الأفكار غير المقبولة عن المرأة فى وسائل الإعلام وتقف فى مواجهتها، كما تقوم بتشجيع المبادرات الإيجابية وتدعمها". غير أنَّ أثناء المحاولة لنقل هذا الهدف إلى مشروع ملموس أصبح من الواضح أنَّ غياب تعريف عن ما يمثل "الصور غير المقبولة عن المرأة" أثار خلطًا وانشقاقًا بين المشاركين فى المشروع .

وقد التقت الآراء حول قيام هيئة المراقبة بوصفها منظمة مستقلة لها أهدافها المحددة (مراقبة وسائل الإعلام وتحليلها؛ وتجميع قاعدة بيانات؛ والقيام بأعمال الدفاع؛ وإصدار نشرة دورية؛ وإقامة قنوات اتصال وإعلان؛ وإنتاج الأفلام والبرامج)، كما التقت الآراء حول الحاجة إلى الدعم المالى، ولإدارة تنفيذية، وموظفين دائمين. غير أنّ لجنة الإعلام لم تتفق على بعض القضايا التى ظلت تثير جدلاً مثل الأولويات وحدود المشروع. فلم يتم إقرار ما إذا كان الدور الرئيسى لمراقبة الإعلام وطبيعة المراقبة هى من قبيل العمل البحثى، أو نشر الأفكار التقدمية، أو المواجهة النشطة. وأثار تنظيم الجمعية جدلاً آخر: فهل تتولى العمل مجموعة من الناشطات الفرادى أم منظمة مستقلة أم اتحاد للجمعيات الأهلية ؟

وعلى الرغم من سلسلة القضايا التى لم تلق حسمًا فإنَّ التقرير النهائى الذى قدمته لجنة الإعلام للدوائر المختلفة داخل مصر وفى بكين قد استُقبل استقبالاً حسنًا،

وبدا أنَّه لم يقتصر على نتائج البحوث بقدر من التفصيل والعمق فحسب وإنَّما قدم توصيات ملموسة فى اتجاه تكوين منظمة لمراقبة وسائل الإعلام. وللأسف فقد فشلت محاولة تنفيذ النتائج الصادرة عن البحث الدقيق، والتوصيات القائمة على الفكر السديد لعدة أسباب تمثل المشكلات السائدة داخل الحركة، والعقبات التى تعترض طريق مثل هذه المشروعات .

وبعد انقضاء المنتدى الدولى للمرأة فى بكين، تفجر الخلاف حول مسألة الاستمرار من حيث تحديد من يتولى تنسيق الأنشطة القادمة، ومن يشارك بها من الأفراد والجمعيات. وقد عطلت هذه الخلافات أية أنشطة لبعض الوقت، حتى قررت جمعية المرأة الجديدة أن تضع يدها على التنسيق وأن تنظم ورشة عمل تدعو إليها عدداً من السيدات المثقفات، والناشطات، والفنانات لتقديم فكرة الرقابة على وسائل الإعلام. وقد وصفت إحدى عضوات جمعية المرأة الجديدة الأحداث كما يلى :

هاجم الجميع الفكرة وانطلقوا فى موضوعات بعيدة عن القضية الأساسية وهى مراقبة وسائل الإعلام، وأعتقد أنَّ ذلك قد حدث لأنَّ الأسلوب الذى قدمنا به المشروع لم يكن واضحًا بما فيه الكفاية. فقد اتسم بالعمومية والغموض. وفى بعض الأحيان استخدمت لغة مسرفة فى الأكاديمية وبعض الناس لم يفهموها. بينما كنا نقصد إلى تشجيع طرح الأفكار. وقد طُرِّحت الكثير من الأفكار. وأتذكر أنَّ سيدتين ظلا يصرخان "ما الذى تتحدثون عنه، انظروا إلى المرأة فى الريف، المرأة المسكينة، ودعكم من مراقبة وسائل الإعلام فهى قضية لا تعنينا" .

وبينما فسر الغموض والافتقاد إلى الوضوح بعض ردود الأفعال السلبية، فإنَّنى أتصور أنَّ العنصر الأهم يتمثل فى الظاهرة الدائمة للإشارة للفقر وظروف المعيشة القاسية للسيدات فى الريف والسيدات محدودات الدخل فى المدن بوصفها النقطة الوحيدة المشروعة للنقاش وقيام النشاط. أضف إلى ذلك أنَّه يبدو أنَّ هناك موقفًا محيرًا يتكرر دائمًا تجاه المدعوين، فمَن منهن يتلقين الدعوات ومن يُستبعدن، إذ أنَّ من المحتمل قيام بعض المدعوات بسد الطريق أمام أية مناقشة بناءة وذلك بالتشكك فى أساسيات الفكرة، بل وتحدى الفكرة نفسها التى تقول بتعرض المرأة لأشكال معينة من الاضطهاد .

وقد اتضحت مشكلة توجيه الدعوة أو حجبها، والمهمة المستحيلة للتوصل إلى أرضية مشتركة ما بين جماعة من الناس لا يجتمعون على خلفية واحدة أو برنامج مشترك على نحو مثير للانزعاج وذلك فى ورشتى عمل نظمتهما جمعية المرأة الجديدة والمجلس الثقافى البريطانى فى مارس ١٩٩٦ . وقد كان من الممكن لهذين اللقاءين أن يحققا توجهًا نحو البناء والابتكار، فقد دعا المنظمون ناشطة هندية لعبت دوراً رئيسياً فى إرساء قواعد مراقبة وسائل الإعلام فى الهند. وقد قدمت الناشطة الهندية الأهداف والدوافع التى انطلق المشروع الهندى على أساسها، كما قدمت أدوات ووسائل خاصة لم يقتصر استخدامها على منظمة الرقابة على وسائل الإعلام الهندية وحدها وإنما استخدمتها جمعيات عديدة فى أنحاء العالم. وقد أكدت الحاجة لتبنى أهداف ووسائل محددة تناسب السياق المصرى، ودعت إلى مناقشة ما بين المشاركين فى الورشة .

وكان المجلس الثقافى البريطانى قد دعا لأسباب تتعلق بالعلاقات العامة عدة صحفيين ومقدمى برامج تليفزيونية، وبعض الشخصيات العامة. ولم يكن مستغرباً أن يلجأ أحد ممثلى الصحافة الرسمية ، وهو معروف بنظرته المتحررة التى تبدو فى بعض الأحيان فى استخدامه لجسد المرأة مرتبطًا بموضوعات مثيرة لجذب انتباه القراء، لموقف الدفاع عن النفس، والتشكيك فى المشروع برمته، على أساس أنَّه يضم أشكالاً جديدة من الرقابة(٢٣). وقد ضاع وقت طويل فى الرد على شكاواه الأمر الذى منع تبادلاً أكثر عمقًا للآراء. غير أنَّ العقبة الأكبر بشأن أسلوب تجسيد فكرة الرقابة على الإعلام من قِبَل المرأة تمثلت فى انقسام الحاضرين حول المعايير والنقاط المرجعية لتقييم صورة المرأة وتعديلها. وقد انصب الخلاف على صورة المرأة فى علاقتها بالدين، وخاصة قضية تناول صورة المرأة من الناحية العلمانية أو الدينية، وما إذا كان التفرقة ضد الأقباط تعد أحد معايير الرقابة على وسائل الإعلام .

وقد عبرت عضوات المرأة الجديدة وغيرهن من الناشطات اللائى شاركن فى ورشة العمل عن خيبة أملهن فى المناقشات، غير أنَّهن أكدن على استفادتهن الكبيرة من عرض المشروع الهندى والتجربة الكلية للورشة. وقد اتفقت معظم السيدات على أنَّ رقابة المرأة للإعلام لن تدخل حيز التنفيذ إلا بانطلاقها من نواة محدودة من الناشطات اللائى يشاركن على الأقل فى بعض الافتراضات والتوجهات الأساسية، ويمكن لمشروع

صغير يبدأ فى حدود ضيقة أن يتوسع وقد يحتوى الخلافات دون أن يُلحق ضرراً بالمشروع .

وحتى انتهائى من بحثى لم تبذل أية جهود ملموسة لإنقاذ المشروع، الأمر الذى يُمكن تفسيره فى جانب منه بجهود جمعية المرأة الجديدة المكثفة للتوسع فى بحثها الخاص بـ"العنف ضد المرأة"، بينما لم تقدم أية جمعيات أخرى أو ناشطات مستقلات على التطوع لاستكمال المشروع. ولعل لصعوبة التنفيذ دلالاتها فى سياق تغيب فيه الأطر المؤسساتية المحددة .

كيفية قياس تأثير النشاطات النسائية

لم تكن مهمة اختيار ما أقدم من مشروعات وما أهمل بالأمر السهل وذلك مع توافر عدد كبير من الأنشطة. ولن تتعدى أية محاولة لتصوير نشاطات المرأة المصرية المعاصرة الخطوط العريضة وتظل دائماً تفتقد للاكتمال. غير أنَّنى آمل أن أكون قد أوضحت الخطوط العريضة لمشروعات بعينها والسياق العام الذى تجرى فيه هذه المشروعات. ولقد اتسمت مهمتى بصعوبة أكبر عند تقييم نشاطات السيدات اللائى قابلتهن، إذ أنَّنى أدرك أن النظر إلى النتائج وحدها كفيل بإساءة تقدير الجهود المبذولة. ولكن كيف يتسنى لنا تقييم النجاح ؟ كيف لنا أن نقيِّم تأثير النشاطات النسائية ؟

ولعل هذا الفصل قد أوضح أنَّ تقييم إنجازات الحركة النسائية وفشلها لا يتم بمجرد الإشارة لمشروعات بعينها. إذ لا بد للمرء أن يتدبر عوامل أخرى، مثل موقف الحكومة وسياساتها، والأطر المؤسساتية لصناعة القرار وتنفيذه، والخطاب الإسلامى وحملاته، فضلاً عن تأثير المنظمات الدولية وبرامجها. ولا تتم نشاطات المرأة فى فراغ ولذا لا يجب أن تقيَّم وكأنَّها تجرى فى مثل ذلك الفراغ.

ويبدو أنَّ هناك مشكلة عامة تتمثل فى غياب الأهداف المؤسساتية المحددة فى الكثير من الحملات التى تتجه نتيجة لهذا الغياب إلى فقدان التأثير. فالانتقال من مرحلة تناول بعض القضايا ودراسة أبعادها إلى التنفيذ الفعلى تصطدم بعقبتين يتمثلان فى غموض موقف الدولة وعدم التزامها، وفشل الناشطات أنفسهن فى الحفاظ

على قوة الدفع بدرجة كافية، والتمسك بالتضامن فيما بينهن. ففى كثير من الأحيان تعترض المنافسة التى تدور غالبًا حول ضمان الحصول على التمويل والموارد طريز العمل الجماعى. وفى بعض الحالات يبدو من المعقول أن نتساءل ما إذا كانت بعض المشروعات لا تمتد إلا لفترة قصيرة نظرًا لاستجابتها للبرامج الدولية بدرجة تفو استجابتها الاحتياجات المحلية. غير أنَّه من المهم أن نؤكد أن البرامج الدولية والاحتياجات المحلية قد لا يكونا متقابلين، وإنَّهما قد يساندا بعضهما البعض إذا ما جرى استخدامهما استخدامًا بناءً .

وقد كشف الأسلوب الذى دارت به المناقشات حول عقد الزواج الجديد، وختان الإناث، والعنف ضد المرأة عن أمر شديد الوضوح، ألا وهو أنَّ الناشطات لا يقفن فى مواجهة العقبات العامة التى تعترض حصول المرأة على حقوقها فحسب، وإنَّما يدخلن فى صراع ضد السلطة السياسية المتزايدة للقوى الدينية المحافظة والدولة التى تشعر بالحرج ما بين مطالب الجماعات الإسلامية وضغوط المجتمع الدولى. وأمر آخر يتضح فى أنَّ محاولات زيادة المشاركة السياسية للمرأة، وهو أحد الأهداف التى تعلنها الكثير من الناشطات، تحقق أفضل النتائج على مستوى المشاركة السياسية للناشطات أنفسهن. وأعنى بذلك أنَّ الناشطات غير قادرات على زيادة عدد الناخبات لأنَّ الناس تشعر بيأس ولامبالاة تجاه نظام تُحدَّد فيه نتائج الانتخابات مقدمًا. كما أنَّهن عاجزات عن زيادة العدد المحدود للنائبات فى البرلمان أو فى مؤسسات صناعة القرار الأخرى. وربما قدمنَّ المساعدة لرفع درجة وعى السيدات اللائى يعملن فى إطار الأحزاب السياسية وفى الحكومة ذاتها. ولكن الأمر المؤكد هو أنَّهن يتركنَّ أثرًا بقيامهن بالاستمرار فى أداء أدوارهن كناشطات سياسيات يتحدين الخطابات والسياسات السائدة، ويرفضن الاستسلام للتفسيرات المحافظة للقانون والدين .

ولا تزال الكثير من الناشطات، وربما كنَّ أغلبية يتناقص عددها، يتمسكن بالأطر الحداثية (وربما أفضل أن استخدم مصطلح "حداثية تقليدية") فيعرِّفن نشاطهن بالمعنى الحرفى للنشاط من أجل الحصول على الحقوق (حق التعليم، وحق المشاركة السياسية، وحق العمل، الخ) فى المجال العام. وتعمل أخريات فى إطار نموذج الاعتماد على الغير فيسلطن الأضواء على القضايا ذات الصلة بالاقتصاد السياسى بينما يتجاهلن القضايا

ذات الصلة بـ "المجال الخاص" للأسرة والبيت أو يعالجنها كمسائل هامشية. وتعد المناقشات التى دارت حول قانون الأحوال الشخصية استثناء من ذلك، ولكنَّ القوانين التى تنظم الزواج، والطلاق، والحضانة، كما ذكرت من قبل، قد أصبحت قضايا عامة، وليست قضايا تثير نقداً لما يدور بين الرجل والمرأة فى العلاقة الزوجية أو خلال إتمام إجراءات الطلاق. ويُنظر إلى "السياسة" فى كثير من الأحيان كأمر منفصل عن "قضايا المرأة"، وتُفسَّر عامة بالمشاركة فى الأنشطة ذات الصلة "بسياسة الأحزاب الرسمية" أو المنظمات السرية .

ويقف جيل جديد من الناشطات تدريجيًا فى مواجهة المفاهيم والشروط القديمة لخطاب الحداثة والاعتماد على الغير، ويخلخل هذه المفاهيم على نحو مستمر ومتسق، وقد كان هذا الخطاب يرى فى زيادة حقوق المرأة تحسنًا آليًا لوضعها بالمنزل. وقد تمكنت الناشطات من تحريك المياه الراكدة التى استقر عليها الانقسام المريح ما بين العام والخاص لأجيال. وقد وجهت هؤلاء الناشطات بمعالجتهن قضايا مثل الصحة الإنجابية، والعنف ضد المرأة، الأنظار إلى الارتباط ما بين الاضطهاد الذى يقع على المرأة بالبيت وبالمجال العام. وتقول ميرفت حاتم أنَّ هؤلاء السيدات هن اللائى استطعن أن يتغلبن على "المفاهيم والأدوار القديمة والمجرَّبة والتى لا يتوقع أن تقدم حلولاً جديدة" (Hatem, 1993: 45) .

ونادراً ما يستخدم مصطلح "النظام الأبوى"، إذ أنَّه يُنظر إليه باعتباره وثيق الصلة بالاتجاه النسوى الغربى. غير أنَّ السيدات يشرنَّ فى الكثير من الأحيان إلى الأساليب المتعددة التى تخضع من خلالها المرأة لسيطرة الرجل واضطهاده. ويبدو أنَّ الكثير من الناشطات المصريات يتفقن مع الناشطات الغربيات فى افتراضهن بأنَّ دخول أعداد كبيرة من النساء فى الأنظمة التى يتحكم فيها الرجال مثل التعليم، والعمل، والسياسة، يقدم حلاً لمشكلة المساواة. ولا تتفق الناشطات اللائى يوجهن النقد للتصورات الليبرالية والاشتراكية معهنَّ، وهن يرينَّ أنَّ النظم المختلفة فى حد ذاتها تحتاج إلى التغيير لأنَّها تعكس التصورات الذكورية التسلطية للقوة .

وعلى ضوء هذه الاختلافات فإنّه لا عجب أنَّ الناشطات يتجهن لتسليط الضوء على الخلافات فيما بينهن؛ غير أنَّ هذه الخلافات يُنظر إليها ويُعبر عنها عامة

بمصطلحات متعددة. فقد يصاغ النقد فى مجال التعبير عن الخلافات بالإشارة إلى "جلسات الحديث"، و"المنشغلات بالرعاية الاجتماعية"، "ومقطوعات الصلة بالقاعدة العريضة". وتقدم بعض الجمعيات على مستوى آخر تعريفًا لنفسها وللجمعيات الأخرى على أساس الانتماء السياسى ونقاط نضالها المرجعية، وعلاقتها بالدولة، ورؤيتها ومشاركتها فى الأحداث والحركات الدولية، وموقفها من التمويل الأجنبى. وسأسلط الضوء على بعض هذه المناظرات فى الفصل التالى والأخير، الذى يهدف أساسًا لتوضيح الثقافة السياسية الى تقوم عليها الكثير من موضوعات الجدل داخل الحركة النسائية المعاصرة .

الهوامش

(١) قامت نادية فرح بتقديم ٤٥٠ عنوانًا، غير أنَّ نصف هذه العناوين كان متاحًا فى المكتبات التى رجعت إليها فى القاهرة. ونصف تلك الكتابات على وجه التقريب قام به باحثون أجانب أو مصريون يعملون بالخارج .

(٢) انظر Paidar (1995) لمراجعة أوجه تشابه هامة مع إيران .

(٣) انظر Hatem (1993); and Kandiyoti (1996); Paidar (1995: 8-14) لتحليل لخطاب الحداثة والاعتماد على الغير فى قضايا المرأة .

(٤) رابطة المرأة العربية تتكوَّن أساسًا من سيدات ينتمين للطبقة المتوسطة العليا والطبقة العليا، ويشغلن وظائف مهنية، ومعظمهن تتراوح أعمارهن ما بين الخمسين والستين .

(٥) انظر Karam (1998: 140-75) لمناقشة مفصلة عن القضايا والحملات ذات الصلة بحقوق المرأة القانونية فى مصر .

٦ – انظر Mayer (1995) لمناقشة عن تحفظات مصر تجاه مؤتمر إلغاء كافة أشكال التفرقة ضد المرأة .

(٧) مركز دراسات المرأة الجديدة تم تسجيله بوصفه شركة غير ربحية لتجنب سيطرة وزارة الشئون الاجتماعية. وتتكون الجمعية من جيلين من الناشطات، جيل شارك بنشاطه فى حركة الطلبة فى السبعينيات، وجيل أصغر سنًا التحق مؤخرًا بالجمعية. وتعلن عضوات الجمعية ذوات الاتجاه اليسارى تأييدهن للاتجاه النسائى. وسأناقش تاريخ الجمعية وبرنامجها الحالى فى الفصل التالى .

(٨) أثناء انعقاد مؤتمر السكان والتنمية فى القاهرة عام ١٩٩٤، صورت شبكة سى إن إن وأذاعت تقريرًا عن ختان فتاة صغيرة. وقد أحرج ذلك التقرير الحكومة المصرية وأطلق جدلاً واسعًا حول قضية الختان فى مصر .

(٩) تتراوح نسبة الأسر التى تتكفل المرأة بنفقاتها ما بين ٢٠ و ٣٠ بالمائة .

(١٠) ظل معدل رد القروض ثابتًا بنسبة ٩٦ بالمائة، ولم تواجه جمعية نهوض وتنمية المرأة صعوبات كبيرة تجاه رد القروض عدا فى عام ١٩٩١ عندما زادت الأسعار زيادة كبيرة بعد تنفيذ برنامج التعديلات الهيكلية فى مصر (El-Kholy, 1994) .

(١١) تشير الجمعية التى نشرت الكتيب لنفسها بأسماء مختلفة : "جمعية السبع"، أو"جمعية السيدات المهتمات بشئون المرأة المصرية" أو "جماعة الاتصال لتعزيز وضع المرأة فى مصر". وخلال لقاءاتى أشارت معظم السيدات اللائى قمن بدور فى هذا المشروع إلى اسم "جماعة السبع"، ولذا فقد اخترت هذا الاسم بالتحديد .

(١٢) انظر على سبيل المثال Chemais (1987) .

(١٣) شاركت منى ذو الفقار المحامية والناشطة المصرية ، وهدى الصدة الأستاذة بجامعة القاهرة على وجه الخصوص فى هذه الحملة وفى إعداد مسودة لعقد الزواج الجديد .

(١٤) أقيم المشروع تحت رعاية ناهد طوبيا، وهى طبيبة سودانية ومناضلة فى الحملة ضد ختان الإناث. ويرجع الفضل إلى مؤسسة فورد وخاصة لجوسلين دى جونج Jocelyn de Jong لقيام قوة مكافحة ختان الإناث. وقد قام بالتنسيق مارى أسعد التى تناولت مشكلة الختان قبل أن تتحول إلى مشكلة قومية أثناء مؤتمر السكان والتنمية فى عام ١٩٩٤ . أنظر Wassef (1988a) لمراجعة تحليل مفصل عن الخطاب الماضى والحاضر والنشاط فى مجال ختان الإناث .

(١٥) المسح الديموجرافى والصحى لمصر، ص. ١٧١، ورد فى Wassef (forthcoming) .

(١٦) انظر FGM Task Force (1997a: 3-4) .

(١٧) يوجد ملخص للنتائج فى National NGO Committee for Population and Development (1995): 35-41.

(١٨) انظر على سبيل المثال Tadros (1998) .

(١٩) سأناقش الجدل حول التمويل الأجنبى وموقف "معًا" المحدد فى الفصل التالى.

(٢٠) الترجمة العربية لمصطلح gender والشائعة حاليًا هى "النوع"، وفى بعض الأحيان يُحتفظ بالكلمة الإنجليزية فى النصوص العربية؛ وهناك ترجمة أخرى هى "الجنس" الأمر الذى يفسر الارتباطات السلبية التى يأخذها المحافظين المتدينين على المصطلح الذى يربطونه بممارسة الجنس قبل الزواج، أو العلاقات غير الشرعية، والإجهاض، والشذوذ الجنسى .

(٢١) رضوان الكاشف (مخرج سينمائى): "الرقابة وصلتها بصورة المرأة فى وسائل الإعلام"؛ الدكتورة هدى الصدّة (أستاذ الأدب الإنجليزى، وناشطة فى مجال حقوق المرأة): "صورة المرأة فى وسائل الإعلام"؛ الدكتورة عايدة سيف الدولة (طبيبة نفسية وناشطة نسائية): "وسائل الإعلام وموقفها من العنف ضد المرأة".

(٢٢) يوجد تلخيص لنتائج البحوث والتوصيات التى أصدرتها لجنة الإعلام فى كتيب نشُر عام ١٩٩٥، أعدته لجنة الجمعيات الأهلية القومية للسكان والتنمية (اللجنة الفرعية للمساواة بين الجنسين) وعنوانه The Road from Cairo to Beijing (pp. 23-24) .

(٢٣) بينما بدا وكأنّ هذا الصحفى بالذات مهتم بالرقابة بمعناها الواسع، فإنّ أحد أوجه اعتراضه اتجه لتصوير جسد المرأة. وتشكل مسألة معارضة التصوير الجنسى لجسد المرأة أو تبريرها باسم حرية التعبير وحرية الصحافة مجالاً للجدل التقليدى بين الناشطات الغربيات .

الفصل السادس

مرآة الثقافة السياسية في مصر

الجدل والانقسام في صفوف الناشطات

يُعَدّ الجدل الدائر حول الهوية والأصالة في مصر، مثل ما هو الحال في مجتمعات أخرى تمر في مرحلة ما بعد الاستعمار، جزءاً لا يتجزأ من عمليات معقدة تسعى من خلالها تلك المجتمعات لتعريف الذات. ويبدو ذلك على سبيل المثال في الجدل الدائر حول التمويل الأجنبي للبحوث المحلية وأنشطة التنمية، التي تعد من وجهة نظر بعض الناشطين السياسيين شكلاً من أشكال التدخل الخارجي. وكما ذكرتُ من قبل، ينبغي أن نضع الجدل حول التمويل الأجنبي في سياق حقيقة أن مصر هي ثاني أكبر مستفيد من المعونة التي تقدمها الولايات المتحدة بعد إسرائيل. أضف إلى ذلك أنَّ المعونة الأجنبية تتراوح ما بين المشروعات الثنائية والمتعددة الأطراف وتمويل مشروعات محددة على مستوى القاعدة الشعبية من قِبل وكالات تمويل دولية متعددة. كما يجب أن نأخذ في الاعتبار النظرة إلى المنظمات الدولية وتقييم المؤتمرات الدولية في سياق الكفاح من أجل الحصول على الاستقلال السياسي وخاصة فيما يتصل برفض التأثير الأمريكي المتزايد.

غير أنَّ الجدل حول الهوية والأصالة يأخذ في أحيان أخرى سياقًا ثقافيًا وليس سياسياً. ويبدو هذا الاتجاه جديراً بالملاحظة في الجدل حول الإطار الثقافي المرجعي لنشاط المرأة المصرية. وفي الفصل الرابع كنت قد تناولت دور الدين كمؤشر ثقافي فيما يتصل بالأصالة والهوية. وفي هذا المقام سأسلط الضوء في الأساس على الجدل حول عالمية حقوق النساء في مقابل خصوصياتها، وتحويل الجدل السياسي إلى الاتجاه الثقافي.

وسـأبدأ برواية تاريخ مـركـز دراسـات المرأة الجـديدة كـوسـيلة لبـيـان بعض أوجـه التوتر والمشكلات والجدل، وكيف أثرَّت هـذه السلبيات على الحركة النسـائيـة. وتشكل مـخـتلف ذكريات ومـواقف العضـوات المؤسسـات للمرأة الجـديدة المصدر الرئيسي لما أحاول أن أرويه. وبدلاً من القيام بمحاولة لرصد الأحداث والصراعات، فإنَّني أودَّ أن استخدم قضية بعينها كمثال للمشكلات والانقسامات في الحركة النسائية، وبشكل أعم داخل الثـقـافـة السـيـاسـيـة المصـرية المعـاصـرة. وسـأسـتـمـر في كـتـابة هـذه الفـصل باسـتكشـاف مـفـصل للمـشكلات التي تحيط بالتـمـويل الأجنبي والجـدل حـول عـالمية المشكلات في مـواجـهـة خـصـوصـيـاتهـا وذلك بالنظر في مـواقف الناشطات من منطلق مجموعة متباينة من الآراء.

الجدل حول الماضي: حكايات المرأة الجديدة

قضايا ومجادلات المرأة الجديدة في الزمن الماضي

وقد أكدت العضوات المؤسسات لجمعية "المرأة الجديدة" اللائي قابلتهنَّ أنَّ الدافع الأول للقـائهن ولمناقـشـاتـهن قـضـايا المرأة ارتبط بـ"أسلوب تطور المجـتـمع"، فـمـعظم الناشطات جئنَّ من اليـسـار السـيـاسـي ، وقـد شـاركنَّ بدرجات مـتـفـاوتة في الحـركـة الطلابيـة في السبـعـينيـات. وتقـول إحـداهن "في البداية كنا ست أو سبع سيـدات. كنا نتطلع للتغيير والعدالة الاجتماعية. وبدت قضايا المرأة جانبًا من نسيج عريض". وتؤكد السـيدات أنَّ الحديث عن قضـايا المرأة في تلك الفتـرة لم يكن أمـرًا واردًا، غيـر أنَّهن اجتمـعنَّ وبحثنَّ عن أسـاليب جريئة للتعـبير عن عدم رضـائهنَّ بالسـيـاسـات الحزبية وإغفال حقوق النسـاء. وقد تزوَّجت معظمهنَّ من رجال تقدميين، وأدركنَّ أنَّ التـغيير على المستوى الشخصي لا ينبـع بالضرورة من الأفكار السياسية التقدمية. وقد ذكرنَّ أعمال نوال السـعـداوي في أكـثـر من مناسـبـة بوصـفـهـا عـامـلاً أثر في فكرهن، غيـر أنَّ تلك الأعمـال لم تقدم إجابات مرضـيَّة للعديد من الأسئلة التي طرحتها مـجـموعة الصـديقات المشاركات في النشاط السياسي. وقد انتقلنَّ تدريجيًا من اقتناعهنَّ المبدئي بأنَّ أفضل سبيل لحصول المرأة على حقوقها يكمن في سياق تنظيمات الكفاح الاشتراكي الرحب:

اقترحت إحدانا أن نفحص مفهوم النظر فى قضايا المرأة باعتبارها جانبًا من نسيج عريض وبدأنا فترة من البحث. فدرسنا وناقشنا تاريخ الحركة النسائية وقرأنا كثيرًا ، الأمر الذى جعلنا ندرك أنَّ النضال من أجل العدالة والاستقلال لا يعنى بالضرورة حل قضايا المرأة. ووجدنا مصداق ذلك فى الجزائر وفلسطين. فقد نُحيَّت المرأة الجزائرية جانبًا بعد الاستقلال، بينما تواصل المرأة الفلسطينية جهودها لضم قضاياها للبرامج السياسية للمنظمات والأحزاب. ويعتبر الناشطون السياسيون قضايا المرأة هامشية بالنسبة للكفاح الوطنى. وقد توافرت لدينا وسائل اتصال غير رسمية بسيدات فلسطينيات. ولم تكن هناك جمعية تجمعنا لكننا كنا نجتمع بانتظام فى بيوتنا. وبدأ الناس يتساءلون "ما الذى تردنَّ أن تقلنَّه ؟ وما هو الجديد ؟" ولذلك فقد بدأنا فى إصدار نشرة فى عام ١٩٨٩ . حصلنا على المادة وبدأنا نتفاوض حول اسم الجمعية. واخترنا اسم "المرأة الجديدة" على أساس أنَّه عنوان كتاب قاسم أمين. وقد كانت هذه إحدى مرتين اتخذنا قرارنا بالتصويت. ولم أكن سعيدة بهذا الاسم، ولكن العدل يقضى بأن أقر أنَّ هذا الكتاب لقاسم أمين يمثل الكثير بالنسبة للمرأة. (سمية د.)

وقد أكدت عضوتان مؤسستان أنَّ فكرة إصدار مجلة انطلقت بتأثير ظهور مجلة أخرى لجمعية تأسست وقتها فى المنصورة، وهى جمعية "بنت الأرض" وذلك عقب الغزو الإسرائيلى للبنان فى عام ١٩٨٢ ، "تصورنا أنَّ الفكرة جيدة ونفذناها. كما أنَّنا كنا نحاول التعرف على هذه الجمعية التى اتسمت بالراديكالية، غير أنَّها لم تعلن آراء واضحة حول قضية المرأة، ومن ثمَّ أعددنا العدة لإصدار مجلتنا".

وقد صدرت من المجلة عدة أعداد ما زالت ذات قيمة. وقد سبق وتناولت فى الفصل الثانى الجدل الدائر حول العلاقة بين النشاط النسائى والصراع السياسى الأرحب مثل الكفاح للحصول على الاستقلال، والكفاح لتحقيق العدالة الاجتماعية. وفى الفصل السابق ناقشت مفهوم المجالين العام والخاص، وأوضحت كيف اكتسبت حقوق النساء العامة مثل التعليم والمشاركة السياسية والعمل شرعية على حساب حقوقها فى ما يدعى بالمجال الخاص (قانون الأحوال الشخصية الذى ينظم علاقات الزواج والطلاق وحضانة الأطفال، والعنف فى البيت، والحقوق الإنجابية). غير أنَّ سمية د. توجَّه اهتمامها أيضًا للشكل التنظيمى وهياكل الجمعيات النسائية، وخاصة محاولة قيام هياكل ديموقراطية مستقلة. وسأعود للجدل المتصل بقضايا البنية الداخلية وعمليات اتخاذ القرار. غير أنَّه فى هذا المقام سأتناول الأوجه المختلفة للخلافات الإيديولوجية والسياسية التى تشمل أيضًا مسألة تعريف الذات.

وتدعو الحاجة أن نضع ظهور جمعية "المرأة الجديدة" وإصدارها لمجلتها بعد ذلك في سياق التقاء التجارب السياسية ذات الصلة بتطورات تاريخية محددة في ذلك الوقت من ناحية، والتجارب الفردية الخاصة بالعضوات المؤسسات من ناحية أخرى. وترتبط التجارب السياسية التي أطلقت المحاولات لتأسيس جمعية نسائية مستقلة بانهيار الحركة الطلابية والأزمة العامة لليسار السياسي وانقشاع الأوهام التي أحاطت بالهياكل السياسية الهرمية التي يسيطر عليها الرجال، غير أنَّ فكرة قيام جمعية نسائية مستقلة تطوَّرت أيضاً في سياق تعبير الناشطة الرائدة نوال السعداوي وإلى حد ما عضوات "بنت الأرض" بالمنصورة عن غضبهنَّ لاضطهاد النساء بأسلوب أشرك العديد من السياسين ذوي الاتجاهات المختلفة. ولم يقتصر الأمر على تقديم العضوات المؤسسات لأفكار ثورية يسارية وإنَّما امتد للتعبير عن خيبة الأمل في احتمالات العمل في اليساريين الذكور وخاصة في إطار الهياكل التنظيمية أو الأحزاب ذات الترتيب الهرمي.

وقد انشقت بعض السيدات اللائي أسسنَّ جمعية "المرأة الجديدة" عن جمعيات اشتراكية كانت قائمة حينئذ. وذلك لأنَّهن لم يجدنَّ من خلالها اهتمامًا كافيًا بالقضايا ذات الصلة بتحرير النساء. وقد أكدت بعض السيدات أنَّ تجاربهنَّ الخاصة مع الرجال "التقدميين" اليساريين سواء أكانوا آباء أم أخوة أم أزواج، عززت من اعتقادهن بأنَّ الإيديولوجية الاشتراكية لا تتضمن بالضرورة التزامًا بالمساواة بين الجنسين. غير أنَّ معظم العضوات المؤسسات بلغنَّ من الانخراط في الإيديولوجية الماركسية مبلغًا جعل اتجاههنَّ النسائي يضم إليه المذهب الاشتراكي. وأعني بذلك أنَّ معظم العضوات المؤسسات لجمعية "المرأة الجديدة" لم يهجرنَّ الاشتراكية، وإنَّما تركنَّ خلف ظهورهنَّ "الصراع المزدوج" حيث حاربنَّ في صفوف المنظمات الاشتراكية التي يسيطر عليها الناشطون الذكور كما حاربنَّ ضدها. وقد برزت الخلافات حول أسلوب دمج الاشتراكية والاتجاه النسائي في ما يتصل بالمناهج والأهداف والاستراتيجيات على أرض الواقع. وتؤكد إحدى الناشطات اللائي انسحبن من جمعية "المرأة الجديدة" في نهاية المطاف، وأسست جمعية جديدة في بداية التسعينيات أُطلق عليها اسم "معًا"، إلى أنَّ الانهيارَ النهائي للجمعية يعود في الأصل لاختلاف التوَّجهات:

منذ البداية كنا منقسمات إلى اتجاهين: فهناك مجموعة مهتمة بمشكلات السيدات اللائى ينتمينَّ للطبقة العاملة، وهناك مجموعة أخرى مشغولة بمشكلاتها الخاصة المتعلقة بالهوية والعلاقة مع أزواجهنَّ. أى أنَّهن كنَّ معنيات بالتعبير عن الذات بدرجة أكبر. أما السيدات اللائى على شاكلتى ويشعرنَّ بالسلام النفسى فقد أردنَّ أن يتفاعلنَّ مع مشكلات أكبر.(ليلى أ.)

ويمكننا عقد الصلة ما بين هذا التصور والمناقشة فى الفصل السابق حول أوجه الإدراك والتعريفات المختلفة لما هو "سياسى" و"عام" فى مقابلة ما هو "خاص". ويعكس ذلك الخطاب اليسارى التقليدى الذى يضع نشاط المرأة فى سياق أوسع من الصراع الطبقى فى الوقت الذى يتجاهل فيه مشكلات خضوع المرأة داخل الأسرة، ومشكلاتها الصحية (الجسمانية والنفسية)، وما يتصل بعلاقاتها الخاصة والجنسية باعتبار أنَّها اهتمامات بورجوازية متحررة. أضف إلى ذلك أنَّ هذه الرؤية توحى بأنَّ النساء اللائى يفتقدنَّ للإحساس بالاستقرار، ويعانين من المشكلات الشخصية والنفسية، هن اللائى يرتبطنَّ بالقضايا ذات الصلة بالتعبير الذاتى. كما أنَّ الجدل بين عضوات المرأة الجديدة حول متطلبات تعريف النشاط النسائى والسياسة عامة يجرى على نطاق واسع، ويستمر داخل نطاق الحركة النسائية على مستوى واسع، وبين اليسار السياسى أيضاً، والجماعات الإسلامية وداخل الحكومة.

وتختلف الآراء فيما يتصل بالاختلافات فى المرحلة التنظيمية المبدئية، غير أنَّ معظم العضوات يجمعنَّ على اتفاقهن حول الكثير من القضايا، وأنَّهن شكلنَّ مجموعة نسائية حاولت أن تستخدم أساليب لمعالجة هذه القضايا على نحو يختلف عن المناهج القائمة. وقد اتضح ذلك بصفة خاصة فى الحملة حول قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٨٥، وهى الحملة التى جمَّعت ناشطات ينتمين لاتجاهات سياسية مختلفة. وحتى فى ذلك الوقت فإنَّ العضوات المؤسسات لجمعية المرأة الجديدة شعرنَّ أن برنامجها يختلف عن برامج الناشطات الأخريات. وكما تقول سمية د. :

فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية المعدَّل أجمعنا على تقديم بديل يمنح الحقوق المتساوية للنساء. وقد ظنَّنا أنَّ بإمكاننا التفاوض، غير أنَّنا كنا أقلية مطلقة. وقد ووجهنا بالمعارضة حتى من سيدات تقدميات من النخبة، إذا ما حازت هذه الكلمة

القبول، ومن الطبقة الوسطى، والطبقة الوسطى العليا. وهو ما نواجهه حتى اليوم، ويتمثل الاتهام فى أنَّنا نقوم بعمل غريب يقع خارج نطاق ثقافتنا. وقد تعرضنا لهذا النقد على الدوام. وعادة ما نقيم علاقات أفضل مع سيدات القاعدة العريضة بالمقارنة بسيدات النخبة. وقد كان لهذا الموقف دوره الكبير فى تطوير جمعيتنا، فنحن معرضات للمسائلة دائمًا. وفى بداية عملنا كانت الاتهامات مختلفة عن الاتهامات الموَّجهة لنا حالياً. فقد اتُهمنا فى البداية بأنَّنا مسرفات فى الراديكالية، ثم قيل أنَّ برنامجنا لا يعكس حقيقة مشكلات النساء، وأنَّ الدين يلعب دوراً هامًا فى الحياة وأنَّنا لا نعطى الدين اهتمامًا كافيًا، وذلك لأنَّنا كلنا غربيات. واليوم يقولون أنَّنا نسرف فى التغريب وأنَّنا نهتم بذيل قائمة الأولويات. وهى اتهامات مهذبة. غير أنَّ تجربتنا أثبتت أنَّنا أقرب للطريق السليم. فنحن ناشطات، والناشطات يحتجنَّ لرؤية تتخطى ما هو قائم. وقد أظهرت لنا ردود الأفعال التى وصلتنا من الناس الذين عملوا معنا أنَّنا نتناول قضايا هامة تهم الكثير من سيدات مصر، مثل اتخاذ القرار، وتعدد الزوجات، والعنف، ألخ. إنَّ لغتنا ليست غريبة، وما نتحدث عنه من موضوعات مرتبط بالواقع.

وسواء صيغت هذه الاتهامات بوصفها "نشاطًا يقع خارج نطاق ثقافتنا"، أو "خروجًا على الدين"، أو "إغراقاً فى التغريب"، فإنَّ هذه الاتهامات المختلفة تعطى الدليل على استمرار الجدل حول الأُطر المرجعية الثقافية المشروعة للنشاط النسائى بصفة خاصة، والنشاط السياسى عامة. ويرتبط بالجدل حول الأُطر المرجعية الثقافية جدل آخر يدور حول "العالمية فى مقابل الخصوصية" وهو موضوع لا يشغل الحركة النسائية المصرية فحسب، وإنَّما حركة حقوق الإنسان والخطاب السياسى العام أيضًا. وقد ناقش ناشطو الاتجاه النسائى وحقوق الإنسان تفصيليًا مواقفهم من قضية الخصوصية الثقافية، ومزايا العولمة ومخاطرها، وخاصة خلال التحضير للمنتدى الدولى للمرأة فى بكين (١٩٩٥)، وأيضًا قبل ذلك فى مؤتمر السكان والتنمية الدولى (١٩٩٤). وتحتل هذه المناقشة مساحة هامة داخل الثقافة السياسية المصرية كما سأحاول أن أثبت فيما يلى من هذا الفصل.

وإذا عدنا إلى ما قدمته سمية د. من تاريخ لحركة المرأة الجديدة فإنَّ من الواضح أنَّ معادلتها لدمج الاشتراكية مع الاتجاه النسائى تتضمن إشارة إلى النظام الأبوى، وهى تضيف :

معظم الناس يصرون على تناول مسألة تساوى الأجور وحق النساء فى العمل، حتى إن كانت كثير من النساء لا يرغبن فى العمل. والأمر مرتبط بتركيبة الأحزاب السياسية. فأغلبهم من الرجال، فهم نصف المجتمع الآخر. فإذا ذُكر الظلم الذى يسود علاقة الرجال بالنساء، فإنَّ ذلك يستثير غضب بعض الرجال غير المتعاطفين.

وقد التقت آراء العضوات المؤسسات على أنَّ كثيرات من زميلاتهن السابقات، وصديقاتهن، ورفيقاتهن خلال الحركة الطلابية، سرى إليهن الشعور بالتهديد ما أن بدأت جمعية "المرأة الجديدة" فى معالجة قضية سلطة الرجل واضطهاد المرأة. ولا تعد هذه التجربة فريدة من نوعها، إذ أنَّ البرامج النسائية لا تزال تشكل تهديداً لسلطة النخبة الذكورية فى أنحاء العالم. وفى الغرب، اتسَّمت الموجة الثانية من الاتجاه النسائى فى الستينات بخيبة أمل مماثلة فى الصراعات السياسية التى يسيطر عليها الرجال. وقد وجدت بالفعل الخلافات فى داخل جمعية المرأة الجديدة فيما يتصل بتسليط الضوء على النظام الأبوى أو الاضطهاد الطبقى، ولكن حتى إذا رأت بعض المؤسسات أنَّ هذه الخلافات لا يمكن تجاوزها حالياً، فإنَّه مما يبدو أنَّ كافة العضوات أقررنَّ خطورة نظام الاضطهاد المتشابك فى صلته بالإمبريالية، والرأسمالية، والنظام الأبوى.

وهناك قضية أخرى تبرز على السطح وتتمثل فى أنَّ الكثير من الاتهامات الموَّجهة ضد الجمعية تقوم على خلافات طبقية. وينتمى معظم الناشطين السياسيين العلمانيين فى مصر المعاصرة للطبقة الوسطى المثقفة التى يتراوح دخلها كثيراً، غير أنَّ أفرادها يتمتعون بمزايا خاصة ويتحركون فى الدوائر الثقافية. ومما يثير العجب أنَّ الكثير من يرفعن أصواتهم ضد النخبوية والابتعاد عن الجماهير لا يربطهم بالطبقة العاملة فى مصر إلا "الخطب الحماسية"، بينما يتمركز نشاطهن، وأسلوب حياتهم، وشبكات اتصالاتهم، وصداقاتهم حول الطبقة الوسطى. ولا يمكننا تجاهل الاتهامات المتبادلة بالنخبوية وافتقاد الصلة بالقاعدة العريضة، فهى تعكس بالفعل الفجوة ما بين اهتمامات أغلبية السيدات المصريات والقضايا والجدل والحملات التى تقوم بها الحركة النسائية. غير أنَّ ما نوَّد أن نفحصه بدقة هو الأسلوب الذى بمقتضاه يستخدم الدفاع عن الجماهير كمجرد وسيلة للانتقاص من قدر جماعات مختلفة من الحركة النسائية،

بينما لا يؤدى بالضرورة إلى تقوية أية روابط بما يسمى بـ"القاعدة العريضة". ولا يعنى هذا الإيحاء بأنَّ الأنشطة المتصلة بالقاعدة العريضة من الجماهير لا وجود لها، وإنَّما ما نحتاج لتسليط الضوء عليه هو حقيقة أنَّ الذين يكيلون الاتهامات بشراسة للآخرين على أساس بعدهم عن اهتمامات القاعدة العريضة ليسوا بالضرورة أقرب منهم إليها. وقد استقر هذا الاتجاه عبر المحيط السياسى وانتشر بين منظمات اليسار السياسى وحقوق الإنسان مثلما انتشر بين ناشطات الاتجاه النسائى(١) .

وقد زادت الاتهامات المختلفة ضد الجمعية من التوترات بداخلها. وتتذكر إحدى السيدات ما يلى: "كان كل اتهام ينتهى بنا إلى إحباط نسلطه على بعضنا البعض". وفى البداية قررت السيدات أن تظل الجمعية مغلقة على عضواتها، ولكن بعد صدور المجلة الأولى شعرت بعض العضوات بأنَّ الجمعية يجب أن تقبل عضوات جدد. وتمثلت المشكلة الوحيدة فى أنَّ معايير قبول عضوات جدد لم تنطبق إلا على العضوات المؤسسات أنفسهن. وبعد حين شعرت مجموعة السيدات أنَّ نشاطهن لا يجب أن ينحصر فى إصدار مجلة أو الدخول فى مناقشات فحسب. وتتذكر هانية ك. وتقول "شعرنا بضرورة أن ننتقل إلى المجتمعات، غير أنَّه فى بداية الأمر كانت هذه الفكرة هامشية إلى حد كبير، فكلنا مهنيات نشكل مجموعة صغيرة من السيدات ولم يكن لنا تواصل طبيعى مع القاعدة العريضة".

وقد اتسمت الثقافة السياسية الأوسع فى مصر خلال الثمانينات بمحاولة نقل الاهتمام للعمل مع القاعدة العريضة. وقد شجع هذا الاتجاه الذى تزامن مع نمو قطاع الجمعيات الأهلية الجمعية للعمل فى مجال محو الأمية، والاستشارات الطبية، والتعليم. وفى نهاية المطاف قادت هذه التجارب المختلفة لعقد ورشة عمل عن النساء وتعليم الكبار. وقد تمثلت القضية الأكثر إلحاحًا فى كيفية صياغة مفهوم تعليم الكبار وتقديمه بأسلوب تقدمى. وقد أعدت جمعية "المرأة الجديدة" ورشة عمل مشتركة مع مركز البحوث العربى (المنيل) فى منتصف الثمانينات صدر عنها إصدارهما الأول بتمويل من الجهتين كما تضمنت الورشة الدعوة للتبرع بالأموال.

وعقب نشر الكتيب عن النساء وتعليم الكبار، تفجرت أزمة حادة شلَّت نشاط الجمعية لبعض الوقت، وأدت إلى انشقاقها فى عام ١٩٨٩ . وتتذكر السيدات اللائى

قابلتهن هذه المرحلة الحساسة على أوجه مختلفة، غير أنَّ جميعهنّ يشتركنَّ فى الإحساس بالألم والإحباط عند رواية الأحداث والأسباب التى أدت فى النهاية إلى اتساع الفجوة. وتتذكر إحدى العضوات اللائى ساندنَّ فكرة توسيع الجمعية وقبول التمويل الأجنبى تحت شروط محددة ومن جهات مانحة بعينها وتحدثنى بما يلى:

فى الوقت الذى حان فيه أوان المناقشات حول التمويل، بدأت ثلاث سيدات من الجمعية فى العمل على أساس فردى للمشاركة فى مشروعات مموَّلة ترتكز على الاتصال بالمجتمع. وقد شاركتُ فى أحد هذه المشروعات، حيث عملت كطبيبة. ومرَّت فترة لم نشعر خلالها بحالة التمزق التى نمر بها. وقد كنت أعمل فى مركز رعاية للأطفال فى الوايلى (الوايلى حى يسكنه ذوو الدخل المحدود فى شمال القاهرة. وباستثناء نواة تتكون من أسرتين أو ثلاث أسر استقرت فى المنطقة منذ زمن بعيد، فإنَّ غالبية السكان تتكوَّن من المهاجرين من الريف إلى المدينة). كما كنت أعمل كطبيبة نفسية فى جامعة عين شمس. ثم استرعى انتباهنا شىء ما. فقد كنا نعود إلى منازلنا ونناقش صعوبة الدخول فى المجتمعات المحلية لأداء عملنا كناشطات فى جمعية "المرأة الجديدة". ولم يخطر ببالنا لفترة طويلة أنَّ أعمالنا تتيح لنا مدخلاً لتلك المجتمعات. وفى إحدى اللقاءات اقترحت أن نستخدم مشروعاتنا المختلفة التى نعمل فيها بصفتنا المهنية كمجال لنشاطنا النسائى. وقد رفضت بعض العضوات فكرة الدخول إلى هذه المجتمعات عن طريق وظائفنا التى نتلقى عليها أجرًا، حتى ولو أنَّ أحدنا لم يشك فى أنَّ عملنا السياسى هو عمل تطوعى ليس إلا. فلا يترتب على قبول التمويل وتسلمه أنَّ العضوات سيتلقينَّ راتبًا. وحتى هذه اللحظة فإنَّ العمل فى الجمعية طوعى عدا منصب إدارى لا تشغله أى من عضوات الجمعية. وقد أثرنا القضية فى جمعية "المرأة الجديدة" نيابة عن كثيرات. وتبعنا الجميع. وخلال تلك الفترة أضحى واضحًا أنّنا فى حاجة إلى تنظيم وإلى دعم مادى. ولذلك فقد بدأنا فى طلب التمويل.

وتسلط العضوات اللائى انسحبن من الجمعية الضوء على الاختلافات الإيديولوجية والسياسية بوصفها العامل الحاسم فى الأزمة الأخيرة. وقد نتجت الأزمة فى رأى ليلى أ.، وهى المسئولة عن الدفعة القوية التى نتج عنها تأسيس "معًا" فى ١٩٩١ بعد عامين من انسحابها هى وعضوات أخريات من "المرأة الجديدة"، عن

الصراع السياسى حول التمويل الأجنبى والعمل مع القاعدة العريضة. وتروى ليلى أ. لى أنَّها رفضت فكرة التمويل الأجنبى وشاركها فى الرفض عضوات أخريات كما عارضنَّ جميعًا فكرة "مزج تجربة العمل المهنى مع النشاط السياسى".

غير أنَّها تقر بأنَّ الصدام الأخير كان ذا صلة ببنية الجمعية نفسها، فتقول "كنَّا شلة، مجموعة صديقات، ولم نتمكن من تطوير نظام أو هيكل يستوعب الاختلافات. ولو أنَّنا أقمنا الآليات والأدوات اللازمة لكان من الممكن أن تتم الأمور بأسلوب ديموقراطى. كما أنَّه كانت هناك مشكلة قيام بعضنا بالعمل كله بينما ينسب الفضل فى ذلك للجماعة كلها. وقد أدى ذلك إلى إثارة مشاعر سلبية". وترى بعض الناشطات عندما يراجعنَّ ما مضى من أحداث أنَّ العلاقات الشخصية بين العضوات والتعريفات الفردية للذات لعبت دورًا بارزًا فى المواجهات الحادة بصورة تفوق ما أدركنَّه حينئذ. وترى العضوات المؤسسات للمرأة الجديدة ممن استمر فى العمل بالجمعية أنَّ مشكلة التمويل الأجنبى، وإلغاء الفصل الصارم ما بين النشاط السياسى والعمل المهنى لم يكونا إلا حجتين لبعض الصدامات التى نشأت على أساس من الخلافات الشخصية ما بين الصديقات. ومن واقع لقاءاتى بالعضوات اللائى انسحبن واللائى بقينَّ، تبين لى أنَّ هناك أسبابًا متعددة للصدام، وأنَّ السيدات اللائى انسحبن فى نهاية المطاف أقدمنَّ على ذلك لأسباب مختلفة.

ويظل الجدل حول الفصل ما بين العمل المهنى والعمل الطوعى فضلاً عن مشكلة قبول التمويل الأجنبى من عدمه من بين أكثر المشكلات إثارة للخلاف بين حركة الجمعيات الأهلية الأوسع نطاقًا. وقد وقع الخلاف الرئيسى داخل جمعية المرأة الجديدة فى سياق الانتشار السريع للجمعيات الأهلية فى مختلف القطاعات (مثل الصحة العامة، ومحو الأمية، والتنمية، وحقوق الإنسان، وقضايا المرأة)، وتزايد تأثير المنظمات الدولية، وخاصة الأمم المتحدة والوكالات المانحة الأخرى. وقد شهدت أواخر الثمانينات بداية مرحلة من الاتجاه المهنى المتزايد للقطاع التطوعى.

إعادة التنظيم وأولويات جديدة

أدى الصدام داخل الجمعية وما نتج عنه من انسحاب أربع عضوات إلى قيام مناقشات حادة وعنيفة بين العضوات الباقيات اللائى وجدنّ أنفسهن فى مواجهة موضوعات جدلية تتطلب أن يعلنّ مواقفهن بشأنها. وقد بذلت الجمعية جهداً كبيراً فى معالجة الموضوعات التى أهملتها من قبل مثل الصحة الإنجابية للمرأة، والعنف ضد المرأة، غير أنَّها نشطت فى مجالات أكثر تقليدية مثل قوانين العمل، والمشاركة السياسة، والحقوق القانونية. وبينما قبلت الجمعية مبدأ التمويل الأجنبى من ناحية المبدأ، فإنَّ سيدات الجمعية ميَّزن ما بين المانحين "الأخيار" والمانحين "الأشرار"، وفضلنَّ عامة أن يعملن مع منظمات أصغر حجمًا وأقل إثارة للجدل السياسى مثل "نوفيب" NOVIB الهولندية، ورفضنَّ التعامل مع وكالات التمويل مثل وكالة التنمية الدولية الأمريكية USAID.

وقد رأت العديد من العضوات المؤسسات للجمعية فى التحضير لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية نقطة تحول لجهودهنَّ لإيجاد منصة للاتجاه النسائى، وللانتقال من النشاط القائم على البحوث إلى النشاط المتوَّجه بمشروعاته للقاعدة العريضة. وقد كانت المنظمات النسائية قبل هذه المؤتمر منفصلة عن بعضها البعض، عدا فى حالات محدودة من التعاون تتم من خلال التبادل الشخصى للآراء أو الإصدارات بين المنظمات المختلفة. وقد جمَّعت الانتقاضة، وحرب الخليج، وإصدار قوانين الخصخصة، وأمور أخرى المنظمات النسائية لفترة قصيرة تفرقت بعدها لمتابعة أنشطتها المنفصلة (Seif El-Dawla & Ibrahim, 1995: 115). (٣) وتلخص هانية ك. أحداث فترة ما قبل انعقاد المؤتمر كما يلى،

بعد الصدام أعدنا ترتيب صفوفنا وحاولنا أن نلتزم بقدر من الاستراتيجية فى عملنا. وقد كان هدفنا الأساسى هو التقدم لإيجاد منصة للاتجاه النسائى. وبدأنا العمل من خلال منظمات حقوق الإنسان وحاولنا أن نقدم قضايانا. واستغرق ذلك منا عامين أصدرنا بعد انقضائهما عريضة بمطالبنا قامت على أساس اتفاقية إلغاء كافة أشكال التفرقة.(٤) وكان هناك من تردد فى التوقيع. ومضى وقت انشغلنا فيه بإقامة الشبكات وهو عمل أتى ثماره عند التحضير لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية. لقد شعرنا بأنَّنا انتصرنا. فقد بدأت النساء تنظم صفوفهن بأنفسهن، ويتقدمن بقضايا جديدة. وقد أفسح ذلك المجال أمامنا. وأنشأنا منصة تسمح بمناقشة القضايا الجديدة

وتقبلها . ولم توجد على هذه المنصة أية منظمات يسارية عدا ناشطة ناصرية واحدة تمثل اتحاد المحاميات العرب. ولذا فقد افتقدت هذه التجربة بعض العناصر والعاملين على المسرح السياسى.

وفى الفترة التى سبقت انعقاد المؤتمر كثف مركز دراسات المرأة الجديدة(٥) على بعض البحوث التى تقدم الأدلة على "إدراك النساء فى مصر لحقوقهن". وفى هذه المرحلة هاجمت الجمعية موقف الحكومة من تنظيم الأسرة والتنمية، وعبرت عن رأيها فى انحدار برنامج تنظيم الأسرة إلى محاولة للحد من الخصوبة. وقد تسبب تقديم مفهوم الحقوق الإنجابية جدلاً واسعًا وغضبًا شديدًا بين الناشطات فقد رأينها قضية فرضها "الغرب". غير أنَّ ناشطات الجمعية رفضنَّ هذا الاتهام، إذ إنَّهن أقمن هجومهنَّ على اهتمامات القاعدة العريضة. كما أنَّهن تعرَّضن لمشكلة الخصخصة، والتعديلات الهيكلية وقوانين العمل الجديدة. كما قامت الجماعة بتحرير بحث، ضمن مشروعات أخرى، يحلل برامج الدولة والبرامج الدولية والخطاب السائد بها، وهى برامج "تعتمد فى نجاحها على استغلال النساء كعمالة رخيصة" على حد قول إحدى العضوات. وفى هذا البحث تعالج الجمعية مشكلات القطاع الريفى غير الرسمى كما تناقش سوء أوضاع النساء اللائى يلتحقنَّ بالخدمة المنزلية.

وقد أُتيح للجمعية أثناء انعقاد المؤتمر أن تناقش مشكلة البرامج الحكومية والدولية التى تضر بحقوق النساء مع ناشطات من مختلف أرجاء العالم. وقد كانت قضية إهمال السلطات الوطنية والدولية لحقوق النساء وتخطيها واحدة من عدة قضايا نوقشت للمرة الأولى فى منتدى كبير. وقد أوجد التحضير لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية مساحة للعديد من الناشطات لمعالجة قضايا كان تناولها محرَّمًا فيما مضى (الإجهاض، والعنف، والحقوق الإنجابية)، أو لمناقشة قضايا تثير اهتمامات مشتركة (المساواة أمام القانون، والمشاركة السياسية، والتعديلات الهيكلية، والأحوال الشخصية، وقانون الجنسية) بين النساء اللائى ينتمينَّ لمختلف الاتجاهات والخلفيات. وتصف عايدة سيف الدولة وسمية إبراهيم فترة التحضير للمؤتمر كما يلى:

بدأت السيدات يبدين اهتمامًا بموضوعات لم تشكل فى العادة جانبًا من برامجهن. ونُظِّمت ورش العمل فى أنحاء البلد فعولجت فيها تلك القضايا وقُدِّمت المعلومات.(٦) وقد ثبت أنَّ هذه اللقاءات مثمرة ومثيرة كما أنَّها أحيت الآمال فى قيام

حركة عانت من القيود لسنوات طوال. وجرت اللقاءات بين منظمات لم تتعارف من قبل، وأُبرمت اتفاقيات فى المجالات التى تصوَّرت الجمعيات أنَّها تقف وحدها فيها، وفى الوقت نفسه أصبح من الواضح أنَّ هناك مجالات لن تحظى بأية اتفاقيات، مثل دور الدولة، والموقف من الإسلاميين، ودور الدين والأحزاب السياسية. ولم تحاول السيدات تخطى هذه الخلافات، فلم يرغب أحد فى التخلى عن هذه اللقاءات المثيرة التى طال الاشتياق إليها للتوصل إلى إجماع لن يمكن الوصول إليه بأى حال من الأحوال. (1995 : 115)

وما لبثت مشاعر الأمل والنجاح التى سبقت مؤتمر السكان والتنمية وصاحبته أن تحطمت بضربة قوية اشترك فى توجيهها الحكومة، والإسلاميين، وبعض الناشطين من داخل الجمعيات الأهلية. فبينما كانت الجهات المنظِّمة للمؤتمر تتسم باللين والتسامح فيما يتصل بضم الجمعيات، حتى تلك الجمعيات التى لم تُسَّجل رسميًا بوصفها جمعيات أهلية، فإنَّ الحكومة واللجنة المنظِّمة المرشحة لمنتدى المرأة الدولى فى بكين برئاسة هدى بدران، وضعت تأكيدًا كبيرًا على التعريف القانونى للجمعيات الأهلية وعلى تسجيلها بوزارة الشئون الاجتماعية. وقد نتج عن هذا الموقف استبعاد بعض الجمعيات، مثل مركز دراسات المرأة الجديدة، وهى الجمعيات التى التفت حول قانون الجمعيات بتسجيل نشاطها كشركات مدنية. وقد ساهم موقع مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية فى زيادة ارتياده من قِبل الناشطات والجمعيات، فلم تكن هناك حاجة للحصول على منح للسفر كما هو الحال فى منتدى بكين. أضف إلى ذلك، أنَّ الإعلان العلنى للحكومة المصرية بالتزامها بالمساواة بين الجنسين قد جاء متأثرًا بالرغبة فى تحسين صورتها فى عيون المنظمات الدولية ووسائل الإعلام العالمية.

وبينما فشلت الجمعية فى المشاركة الرسمية بوصفها جمعية أهلية، فإنَّها استمرت فى المشاركة فى التحضير لمنتدى بكين، وساندت مشاركة عضواتها بصفة فردية، وخاصة العضوات اللائى ينتمين للجيل الأصغر سنًا ممن التحقن بالجمعية فور الانتهاء من مؤتمر القاهرة. وعلى سبيل المثال فإنَّ منال هـ. كانت تعمل فى المجال المهنى نفسه مع إحدى عضوات المرأة الجديدة الأكبر سنًا. وقد تعرفت على الجمعية والمشكلات التى تواجهها من زميلتها، وتقول منال:

لقد كنت متعاطفة إلى حد كبير مع قضيتهن، وشعرت أنَّهن يتعرضن لمعاملة ظالمة في أعقاب مؤتمر القاهرة لأنَّهن لم يسجلن الجمعية رسميًا بوصفها جمعية أهلية.وقد كنَّ يعملنَّ في مشروع عن النساء والعمل يخص النساء اللائي يعملنَّ أعمالاً يدوية متواضعة. ولم أصادف مثل هذا النوع من البحوث من قبل في مصر. وكانت فكرتي عن الجمعيات الأهلية تتلخص في اجتماع بعض السيدات المتقدمات في السن حول مائدة لتناول الشاي والقيام بأعمال خيرية. وعندما بدأت انتظم في الحضور كنَّ يعملنَّ في مشروع جديد عن النساء والعنف تحضيراً لمنتدى بكين. ولم أعرف كيف انضم إليهن في بادئ الأمر غير أنَّنا كن نطرح الأفكار للمشروع وقمنا بصياغة الاستبيان معاً.

وتؤكد العضوات الأصغر سنًا أنَّه على الرغم من الجدل الذي أُثير حول منتدى المرأة العالمي في كبين، فإنَّهن استطعنَّ أن يتعلمن الكثير عن نشاط الدفاع عن حقوق المرأة في أرجاء العالم، واكتسبنَّ ثقة في نشاطهن بمشاركتهن في التحضير لمنتدى بكين. وكما ذكرت آنفًا في الفصل السابق، فإنَّ معظم العضوات الأكبر سنًا كن يفضلنَّ الاستمرار في دراسة قضية حقوق العمل استعداداً لبكين. غير أنَّ هذا الموضوع بعينه قد وجهته اللجنة التحضيرية المصرية لمنتدى بكين لجمعية أخرى بالتنسيق مع رابطة المرأة العربية. وكبديل عن هذا الموضوع، قررت "المرأة الجديدة" العمل في مجال العنف، وهي "قضية لم يرغب الكثيرون في معالجتها".

ولم يلقَ مؤتمر بكين الاحتفاء الذي أحاط بمؤتمر القاهرة فقد تناقص دعم منتدى الجمعيات الأهلية المصري وتعاونه، كما فرضت الحكومة قيوداً أكبر وتفسيراً محافظًا للقوانين. غير أنَّ عضوات "المرأة الجديدة" يرينَّ أنَّ مكاسب مؤتمر القاهرة غير قابلة للإلغاء، فهن يشعرنَّ أنَّهن اكتسبن قوة بعملهنَّ مع القاعدة العريضة. كما يرينَّ أنَّ مؤتمر القاهرة ساهم في تقديم القضايا وإجراء البحوث حولها ومناقشتها. وبعد انتهاء مؤتمر القاهرة، أصبح تحويل الجهود أمرًا ضروريًا، فقد برزت الحاجة لترجمة المادة التي جرى بحثها إلى برامج ملموسة. غير أنَّ عايدة سيف الدولة وسمية إبراهيم (١٩٩٥) يشيران إلى أنَّ المشاركة ما بين الجمعيات الأهلية والحكومة في تنفيذ خطة مؤتمر القاهرة تأخذ في الكثير من الأحيان هيئة تتحمل الجمعيات الأهلية على أساسها

توفير الخدمات التى تعجز الدولة عن تقديمها. أضف إلى ذلك، أنَّ التنازلات السياسية من جانب الحكومة، مثل تلك التى قدمتها الحكومة فى قضية ختان الإناث، تكشف تناقص التزام الحكومة بتمكين النساء بعد انتهاء مؤتمر القاهرة (ibid.: 116) .

الأجيال والثقافة السياسية: اختيار نوع المنظمات

وخلال لقاءاتى مع عضوات المرأة الجديدة الحاليات فإنَّ الخلافات ما بين الجيل الأكبر والأصغر سنًا بدت واضحة فى أكثر من موقف. وتفسر السيدات اللائى ينتمينَّ للجيل الأكبر تلك الخلافات بتباين الخلفيات السياسية، وتقول إحداهن: "ما نتحدث عنه نحن الجيل الأكبر هو نتاج عملنا السياسى وخبرتنا على مدى السنين. أما السيدات الأصغر سنًا فإنَّ لديهنَّ حسًا فطريًا بالعدالة. وهن ينتمين للطبقة الوسطى وتتجه قلوبهنَّ للحق، فهنَّ ديموقراطيات ولسنَّ فى حاجة للتعامل مع القضايا المبدئية التى شغلتنا عندما عملنا بالسياسية". وترى العضوات المؤسسات اختلافًا آخر يكمن فى قرب الجيل الأصغر من الخطاب والممارسة الدينية، بينما يشعر الجيل الأكبر سنًا أنَّه أكثر التزامًا بالعلمانية.

ولا شك أنَّ الاختلاف فى الموقف تجاه الدين والعمل السياسى بوجه عام يرتبط بتطورات الثقافة السياسية المصرية. فحركة الطلاب فى السبعينات قدمت خلفية وساحة للمشاركة السياسية للعضوات المؤسسات. وكانت السياسة وقتئذ تحمل الوعد بمستقبل باهر، وكان النشاط السياسى يلقى قبولاً واسعًا، وكان الكثير من الآباء والأمهات يقدموا الدعم لأبنائهم فى كفاحهم. وقد شكلَّت الأفكار اليسارية التقدمية فكر هؤلاء السيدات، على الرغم من إدراكهن للفروق داخل الجيل الأكبر سنًا فيما يتصل بالموقف من الدين.

واليوم فى الوقت الذى تفقد فيه جماعات اليسار بريقها فى عيون الشباب المصرى، فإنَّ الحركة القائمة بوضوح فى الساحة هى الحركة الإسلامية. وفى هذا السياق فإنَّ السيدات الأصغر سنًا اللائى لا تجذبهن الحركات الإسلامية يفتقدن النموذج للمشاركة السياسية. وربما كنَّ قد تلقينَّ تعليمًا جيدًا وتدريبًا على العمل فى

مجال التنمية، غير أنَّهن فى كثير من الأحيان يفتقدنَّ الوعى أو الإطار السياسى. ويبدو الانتقال العام إلى الحرص على تأدية الشعائر والممارسات الدينية فى التزام السيدات الأصغر سنًا على الارتباط بالدين. وتبدو سيَّر حياتهن عاملاً أساسيًا يكمن وراء الأسباب التى دعتهنَّ للمشاركة فى التنظيمات النسائية. وكما ذكرتُ فى الفصل الثالث فإنَّ أشكال الاضطهاد التى خضعت لها الناشطات الأصغر سنًا فى أيامنا هذه أدت إلى تعميق وعيهن السياسى.

وقد تبرز الخلافات الداخلية فيما يتصل باتخاذ القرار والهيكل التنظيمى بين الجيلين. ولا تعتمد الجمعية فى هيكلها على البناء الهرمى بمعنى عدم وجود ما يبرر مثل هذه البنية، غير أنَّ العضوات الأكبر والأصغر سنًا قلنَّ لى أنَّ بعض العلاقات الهرمية قائمة. وترى بعض العضوات المؤسسات أنَّ "بعض العضوات ملتزمات أكثر من غيرهن. والأمر يتصل بتنظيم الوقت كما يتصل بمحل سكن العضوات". وتصف هدى أ. ، وهى إحدى الناشطات من الجيل الأكبر سنًا عملية اتخاذ القرار والبنية الداخلية لمركز دراسات المرأة الجديدة كما يلى:

إذا ما برز أمر يحتاج إلى اتخاذ قرار فإنَّنا نناقشه. ونحن نتخذ قرارات جماعية فى ما يتصل بميزانيتنا، وكافة برامجنا، والقضايا التى نناقشها. ونتبع نفس الأسلوب عند اتخاذ قرار بإيفاد عضوات منَّا إلى أية مناسبة، مثل حضور المؤتمرات بالخارج مثلاً. غير أنَّنا لا نلجأ للتصويت، إذ يجب أن نصل إلى اتفاق، أى أنَّه يجب التوصل إلى إجماع. فإذا اشتد الخلاف فإنَّنا نعلق الأمر. أما إذا كان الأمر عاجلاً فإنَّنا نواصل المناقشة حتى نصل إلى نقطة اتفاق. وهناك من يتولى القيام بأنشطة معينة ويقدمنَّ تقاريرهنَّ للجمعية. ونحن جميعًا نخشى قيام نظام هرمى. ونجد فى غيابه أمرًا محببًا يسمح بالتفاعل والشفافية. ولا أحد يجرؤ على تمثيل الجمعية دون موافقة الجميع. ولا يعنى ذلك أنَّ أمورنا تجرى بيسر فهناك من هنَّ أكثر التزامًا من غيرهن. وأخطر ما فى الأمر أنَّ هناك من يشعرنَّ أنَّ الجمعية تنتمى إليهنَّ بدرجة تفوق غيرهن. وعندما أدخل مقر "المرأة الجديدة" فإنَّنى أشعر أنَّنى فى بيتى وإذا رأيت أنَّ هناك أمرًا عاجلاً دعوت إلى عقد جلسة. وإلى الآن فإنَّنا نتلقى دعوات من الجيل الأصغر لعقد جلسات، فهناك

افتراض ضمنى أنَّ الجيل الأكبر سناً يملك قدرة أكبر على اتخاذ القرار، وأنَّه يتمتع بحقوق أكثر. (هدى أ.)

ومعظم العضوات الأصغر سنًا يقررنَّ باختلاف قدر السلطة ما بين الجيلين، ولكنهنَّ لا يرينَّ فى ذلك أية مشكلة تؤثر سلبًا على الاتجاهات الديموقراطية للجمعية. بل أنَّ العضوات الأصغر سنًا يشعرنَّ بصفة عامة أنَّ التجربة السياسية والسن المتقدمة تمنحان الجيل الأكبر درجة أعلى من السلطة. وبدلاً من الشكوى من قيام نظام هرمى خفى فإنَّ بعض العضوات الأصغر سنًا يعبرنَّ عن عدم رضائهنَّ عن عملية الإجماع التى تمنع فى رأيهنَّ من الإنجاز. وقد حدثتنى منار ر. بأنَّ قيمة اتخاذ القرار الديموقراطى نبعت من السيدات الأكبر سنًا، غير أنَّ هذه القيمة لا تشكل أولوية بالنسبة إليها: "فى بعض الأحيان أفضل وجود قدر من النظام الهرمى والوضوح فيما يتصل بتحديد المسئوليات، ونحن ننفق وقتًا طويلاً فى اتخاذ القرار الأمر الذى قد يؤدى بنا إلى إحباط شديد". وتفضل منار ر. و علا ن. على سبيل المثال "قدرًا أكبر من التحكم ومحاولات أقل للحصول على الإجماع". غير أنَّهما يوافقان على المُثل العامة للجمعية ويشعران أنَّها توفر المنتدى الوحيد الذى يُمكن من خلاله أن يناقشا آراءهما بحرية. غير أنَّ إحدى العضوات الجدد وهى سهام أ. تحمل تقديرًا خاصًا لنظام "المسئوليات الأفقية حيث لا يوجد رئيس، وقد تعلمت المعنى الحقيقى للديموقراطية. ولذا فإنَّنى الآن لا أستطيع العمل مع أية جمعية أخرى".

وبعد انقضاء مؤتمر بكين قررت الجمعية وقف العضوية وإتاحة بعض الوقت لإعادة تنظيم صفوفها وإعادة تقييم استراتيجياتها وهيكلها التنظيمى. وتعتقد بعض العضوات بوجود أزمة، وبالحاجة لمناقشة بعض المفاهيم، مثل الإطار الثقافى للصراع (خاصة موقف الجمعية من المناهج الدينية تجاه حقوق المرأة)، والمسئوليات، وتوصيف المهام، والتحالفات، والمشاركة فى عدة منظمات فى الوقت نفسه. وقد برزت نقطة خلاف فى الأعوام الأخيرة عندما انتقلت بعض العضوات إلى جمعيات أخرى ومنهن من أسس جمعيات جديدة تعمل هى أيضًا فى مجال قضايا المرأة. وفى هذا السياق برزت قضية "التمثيل"، أى ما إذا كان العضوات اللائى يمثلنَّ منظمات أخرى فى المنتديات المحلية أو الدولية يمكنهنَّ أن يمثلنَّ مركز دراسات المرأة الجديدة.

ولعل هذا التاريخ التفصيلى قد أوضح أنَّ القضايا والجدل داخل جمعية المرأة الجديدة لم يحدث فى فراغ سياسى. فهى قضايا تمثل نقلات فى التطورات الاجتماعية والسياسية خلال العقد الماضى مثل الأزمة العامة التى يمر بها اليسار السياسى، وتنامى التيار الإسلامى، وزيادة تأثير المنظمات الدولية ووكالات التمويل. وبقدر مسئولية النواحى الشخصية والشكوك الفردية عن بعض الصراعات التى شهدتها الجمعية فإنَّ مواطن الجدل والتوتر المطروحة تعكس أيضًا اهتمامات الثقافة السياسية الواسعة فى مصر. ويرتبط ظهور أشكال جديدة من التنظيمات دون توافر نماذج للهياكل التنظيمية تلقى قبولاً عامًا بعملية طويلة من التجريب والابتكار. وتتطلب هذه العلمية مثلما رأينا فى حالة جمعية "المرأة الجديدة" التزامًا طويل المدى وقد يتضمن خبرات مؤلمة. غير أنَّه يمكن أيضاً تحدى الهياكل التنظيمية الهرمية وأنماط اتخاذ القرار بأساليب سلطوية من خلال تلك التجارب والعمليات السياسية المؤلمة، فضلاً عن إفساح المجال لرؤية أساليب جديدة فى التنظيم.

معًا : معًا لكن متفرقون

وفى خط موازٍ للتطورات والتغيرات داخل جمعية "المرأة الجديدة" بدأت جمعية جديدة فى التكوين حول القضايا ذاتها التى أدت إلى الانشقاق. وقد أجلَّت خيبة الأمل السياسية، والمصاعب الاقتصادية، والمشكلات الشخصية من تأسيس مركز دراسات "معًا" لعدة سنوات. وفى أوائل التسعينات قامت إحدى الناشطات اللائى انسحبنَّ من "المرأة الجديدة" بتجنيد رجال وسيدات مهتمين بإقامة مركز يقوم ببحوث تتصل بالنوع من وجهة النظر الماركسية، ويعتمد أساسًا على العمل التطوعى وفى المقام الأول لا يقبل أى تمويل أجنبى.

وقد قدَّم أحد أقارب هذه الناشطة والمساندين للفكرة شقة تحوى مكتبة للمركز، وبالتدريج بدأ الأصدقاء وأصحاب الاتجاهات السياسية المماثلة فى الاجتماع على أساس منتظم لمناقشة رؤاهم واستراتيجياتهم وأولويات البحث والعمل مع القاعدة العريضة. وكما فى أيام "المرأة الجديدة" الأولى بدأت الجمعية بمناقشة تاريخ الحركة النسائية المصرية، وتقول ليلى أ.،

كان بيننا الكثير من الناشطات اللائى يسقطنَّ الناشطات الأوليات مثل هدى شعراوى من اعتبارهنَّ على أساس أنَّهن بورجوازيات، ولم يكن لديهن فكرة عن دورهن فى ثورة ١٩١٩ . وقد نظمنا ندوة عن تاريخنا لأنَّ من المهم أن نعرف تاريخنا ونفخر به. وأصبح من الضرورى أن يتفهمنَّ ويدركنَّ لِمَ يختلفنَّ عن الحركة السابقة. وكانت مناقشاتنا الأولى فى منتهى الأهمية للندوات التى أعقبتها مثل الندوة التى عقدناها عن النساء والإيديولوجية، وفى هذه الندوة درسنا الإيديولوجيات الماركسية، والنسائية، والإسلامية. وكان وجه الصعوبة هو التحاق أعضاء جدد، ولم يكن باستطاعتنا أن نبدأ من الصفر فى كل مرة. ولذلك فقد كنا نحاول أن نناقش الأعضاء الجدد على أساس فردى. (ليلى أ.)

وبالإضافة إلى مجموعة الندوات وورش العمل، فإنَّ المركز شارك فى عدد من المشروعات ذات الصلة بالقاعدة العريضة بين العاملات فى مصانع متنوِّعة. وبما أنَّ "معًا" لا تقبل أى تمويل مادى من المانحين الأجانب، فإنَّ القيام بالعمل كان على أساس تطوعى. ولم تتوافر إلا موارد قليلة للقيام بالمشروعات. ويعانى معظم الأعضاء أنفسهم من المشكلات المالية، الأمر الذى يجعل من الصعوبة الاستمرار فى الاجتماعات والعمل المنتظم، "هذا هو وجه التناقض فى الجمعية. فكلنا متطوعون فى بلد يضطر الناس فيه للعمل أكثر من تسع ساعات فى اليوم. والناس يعانون نقص المال معظم الوقت، ولذلك فإنَّهم يعانون من توتر حقيقى". ويمد الأعضاء المستقرون ماديًا يد المساعدة المالية لسداد النفقات الجارية، وتتراوح قيمة اشتراك العضو حسب إمكاناته المادية. وقد أصدرت "معًا" مجلة تتناول مشكلات النساء فى الطبقة العاملة بميزانية مخفضة للغاية عن طريق اللجوء للأصدقاء كى يساعدوا فى التصميم والطباعة والنشر. وقد أُعِدَّ عدد ثانٍ عن المرأة والفقر بينما كنت أنهى بحثى.

وتظل "معًا" أحد قلاع المعارضة ضد التمويل الأجنبى فى بيئة يجرى فيها التنافس حول ذلك التمويل على الرغم من النقد الدائب لهذا الأسلوب من متلقى التمويل. ويؤكد موقف "معًا" من التمويل وفعالية الجمعية وسياساتها العامة فى كثير من الأحيان الأمانة والالتزام والجهد الذى يميز جماعة من الناس يحاولون العمل بأسلوب الاكتفاء الذاتى. وبالنسبة للناشطات الأخريات، وخاصة اليساريات، فإنَّ هناك فجوة ما بين البلاغة والممارسة. فكثيرًا ما نرى أنَّ من يتأخر عن المطالبة بالتمويل يتهم

من حصل عليه بالتفريط فى مقابل الحصول على العون الأجنبى. وهذه مشكلة تؤرق الكثير من الدوائر وليس الحركة النسائية وحدها. فهى ظاهرة منتشرة بين الناشطين السياسيين فى حركة حقوق الإنسان وبين الباحثين فى مختلف الاتجاهات السياسية.

التمويل الأجنبى: أزمة مصر فى عهد ما بعد الاستعمار

بينما يبدو أنَّ حرارة المناقشة حول التمويل الأجنبى قد خبت على ضوء القبول المنتشر لهذا التمويل (خاصة منذ التحضير لمؤتمر القاهرة للإسكان والتنمية ومنتدى المرأة العالمى فى بكين)، فإنَّ الموضوع لا يزال هو موضوع الساعة ويحتل موقعه ضمن أسلحة الاستنكار البارزة داخل الحركة النسائية وحركة الجمعيات الأهلية الأوسع. والجدل الدائر حول التمويل الأجنبى يدل على التناقضات الجوهرية فى مصر فى عهد ما بعد الاستعمار. ويرجع ذلك إلى أنَّ الكفاح الوطنى للاستقلال التام من القوى الإمبريالية سار فى خط موازٍ لقيام الكيانات الاقتصادية الجديدة المعتمدة على الغير، والتى يُفسر وجودها فى الكثير من الأحيان بأنَّها صنائع الاستعمار الجديد. غير أنَّ اعتماد مصر الاقتصادى الواضح على المعونة المالية الأمريكية يصبح قضية ملِّحة بصفة خاصة على ضوء مساندة الولايات المتحدة لإسرائيل.

وخلال قيامى ببحثى تمكنتُ من ملاحظة درجات متعددة لهذا الجدل الذى لا يجرى بين من يقبل التمويل الأجنبى ومن لا يقبله فحسب. وقد أصبحت تزايد الاتجاه لمناقشة تحديد الجهة التى يُقبل منها التمويل وهى جهة "الأخيار"، وتحديد الجهة التى يرفض عرضها بالتمويل لأنَّها فاسدة أو لا تلتزم بـ"النزاهة السياسية"، وقدر التمويل المقبول، وكيفية تخصيص الأموال، وأخيرًا وليس آخرًا تبرير قبول التمويل. غير أنَّ سلوى ف. وهى إحدى العضوات الشابات برابطة المرأة العربية لا تعتقد فى وجود فرق ما بين المولين "الأخيار" و"الأشرار"، وترفض ما ترى أنَّه قدر كبير من النفاق، وهى تقول،

إنَّ قضية التمويل الأجنبى برمتها تخلق الكثير من المشكلات. وأنا أحترم الجمعيات القليلة التى أعلنت منذ البداية أنَّها لا ترغب فى الحصول على تمويل أجنبى. والمشكلة أنَّ هذه الجمعيات غير نشطة لأنَّها تفتقر إلى الأموال، غير أنَّها تتمسك بموقف واضح حتى الآن. ولكنَّنى أشعر بالاستياء تجاه الجمعيات التى تقبل التمويل

الأجنبى وتتهم الجمعيات الأخرى بقبوله لأنَّه يرد من مصدر بعينه. ونحن لا نستطيع أن نصدر حكمًا بأنَّ الهولنديين أفضل من الألمان، أو أنَّ البريطانيين أفضل من الأمريكيين. وإنَّنى أرى أنَّ هذه حماقة، وجدل يستهلك طاقة كبيرة. ولا أعتقد أنَّ ذلك يفيدنا على الإطلاق. فإذا قبلت جمعية ما تمويلاً أجنبيًا فليس من حقها أن تتهم الغير بقبول التمويل. كما يمكن أن يتواجد أشخاص مختلفون فى المنظمة المانحة نفسها، فبعضهم قد ينتمى إلى أجهزة المخابرات بينما بعضهم الآخر قد لا ينتمى لهذه الأجهزة، وبعضهم قد يكون أكثر حساسية تجاه مشاكلنا بينما بعضهم الآخر قد لا يكون مهتمًا بهذه المشكلات. وأعنى بذلك أنَّه حتى فى المنظمة الواحدة هناك اختلافات ولا يمكننا أن نصنف الجهات المانحة ببساطة إلى "أخيار" و"أشرار". إنّ الأمر كله ليس صحيحًا.

وبصفتها ناشطة فى مجال حقوق المرأة، وموظفة فى إحدى جهات التمويل (اليونيسيف) فإنَّ سلوى ف. على اتصال يومى بـ"كلا الجانبين". غير أنَّها تعلن موقفها صراحة كما يلى: "بالطبع فإنَّ عدم تلقى التمويل الأجنبى هو الوضع الأمثل، لأنَّ كافة الوكالات تحدد متطلبات وتضع اشتراطات ". وتعد برامج التدريب النوعى التى تقدمها المنظمات الغربية أحد الأمثلة المتعددة التى تثبت أنَّ الممولين لا يشعرون بالحاجات المحلية ويفرضون برامجهم. وينادى الكثير ممن يستخدمون هذه البرامج لتدريب الباحثين والعاملين فى مجال التنمية بتصميم برامج ملائمة للبيئة المحلية لأنَّ البرامج المستخدمة حاليًا "قائمة على الحركة النسوية الغربية ومشكلاتها. فهى برامج مفروضة علينا دون ما اعتبار لسياقنا الخاص وتاريخنا". (منى س.)

وخلافًا لسلوى ف. فإنَّ معظم السيدات اللائى قابلتهن يفرقنَّ ما بين المنظمات المانحة. فيخلعن لقب "الجهات الخيِّرة" على تلك المنظمات التى تتخذ مقرها فى بلاد يُنظر إليها على أنَّها "أقل تهديدًا" من الناحية السياسية، و"أقل إمبريالية" فى توجهاتها، و"أكثر تقدمية" فى سياساتها تجاه العالم الثالث. ويعد مستوى الحرية أو الرقابة التى تفرضها المنظمة المانحة سِّمة تميز ما بين الجهات الممولة "الخيرة" و"الشريرة". أى أنَّ وكالات التمويل التى يبدو أنَّها تستجيب على نحو أكثر مباشرة لحاجات المنظمات المصرية دون أن تحاول فرض برامجها تلقى قبولاً أكبر بين معظم الناشطات(٨) .

وحتى إذا كان سن الناشطة ليس عاملاً متغيراً فى موقف النساء تجاه التمويل، فمن الواضح أنَّ هناك خلافًا ما بين الأجيال. فبينما لا يزال جيل الوسط (الذى تكوَّن أثناء حركة الطلاب اليسارية فى السبعينات) يعانى صعوبة بالغة فى تبرير قبول التمويل الأجنبى (ولا يزال بعضهن يرفضنَّه)، فإنَّ الجيل الأكبر والأصغر سنًا لا تعنيهما هذه المشكلة كثيرًا. ويبدو أنَّ الكثير من الناشطات الأصغر سنًا يتصفنَّ باتجاه براجماتى يميزهنَّ عن زميلاتهن الأكبر سنًا. وربما كان هناك عدة تفسيرات لهذا الخلاف، أوضحها يتمثل فى الفرق فى التجربة التى صاغت شخصياتهنَّ، والتحول فى المناخ السياسى العام ما بين السبعينيات والتسعينيات. ولا شك أنَّ تدهور الأوضاع الاقتصادية فى مصر يمثل عاملاً آخر، وهو وضع يدفع الجميع للمزيد من البراجماتية.

ويضاف عامل آخر فيما يتصل بتصاعد الآراء البراجماتية تجاه التمويل، ألا وهو الاتجاه المهنى العام للعمل فى مجال الدفاع عن حقوق المرأة. وقد تزايد هذا الاتجاه فى التسعينيات وأصبح النموذج الأساسى لأى نوع من أنواع النشاط. وقد تضاعف عدد منظمات حقوق الإنسان على سبيل المثال فى السنوات الأخيرة، وهى تستعين على نحو متزايد بباحثين مهرة، ومحامين وأخصائيين اجتماعيين. ويقدم مجال الرعاية الصحية مثالاً آخر، حيث يعالج عدد من الطبيبات الناشطات سياسيًا حقوق المرأة الإنجابية، وهن يجمعن بذلك ما بين خبراتهن المهنية ونشاطهن النسائى.

ويوازى الحس البراجماتى المتزايد تجاه التمويل الأجنبى اتجاه لقبول رأس المال المصرى لأغراض التمويل. ونجد من بين الناشطات الأكبر سنًا والأقل راديكالية بصفة خاصة، اتجاهًا للاستفادة من الموارد المحلية بوصفها بدائل محتملة للتمويل الأجنبى، وتقول بهيجة هـ:

كنت فى بادئ الأمر أرفض قبول ما يُقدَّم لى من مال، ولكنَّنى أدركت فيما بعد أنَّ الأموال ضرورية. ولا يوجد حاليًا إلا عدد قليل من المنظمات قادر على جمع الأموال من المجتمع. وقد ابتكرنا فكرة إقامة مناسبة كبيرة لجمع المال تقام فى نهاية العام. إنَّ جمعيتنا الأهلية تخدم النساء ومن ثمَّ تخدم المجتمع ككل. ويجب إقناع الأثرياء بأهمية عملنا. وأعتقد أنَّنا نفتقر إلى الشرعية فى حالة اعتمادنا على جمع الأموال من المانحين الأجانب، فمجتمعنا هو الذى ينبغى أن يمنحنا الشرعية. ونحن نجمع قيمة اشتراكات

العضوية ونحصل على هبات من مصريين وخاصة من قطاع الأعمال. غير أنّنى أضطر دائماً أن أذهب إلى الناس وأقدم لهم برنامجنا وأطلب منهم المساهمة المالية، إذ ينبغى أن أقنعهم بضخامة برنامجنا وحاجتنا للمزيد من الجهد والدعم. (بهيجة هـ.)

وتدعو الحاجة إلى وضع موقف هذه الناشطة بالذات من التمويل ومحاولاتها الحصول على أموال كافية من "داخل المجتمع" فى سياق البيئة الاجتماعية الخاصة لتحالف المرأة العربية التى تنتمى لها بهيجة هـ. فبضع عضوات الجمعية، وهنَّ بصفة عامة أكبر سنًا من الناشطات اللائى انطلقن من الحركة الطلابية، ينتمينَّ إلى جيل شارك فى النشاط السياسى بداية من خلال مشاركته فى الرعاية الاجتماعية وأعمال الخير. وتنتمى معظم العضوات للطبقة الوسطى العليا أو الطبقة العليا، ويتمتعن بتعليم راقٍ فضلاً عن صلات جيدة. وبالمقارنة بجمعيتى "المرأة الجديدة" و"معًا" فإنَّ "تحالف المرأة العربية" تتوافر له قدرة أفضل للوصول إلى موارد التمويل المصرية. وهناك الكثير من الناشطات اللائى يعتمدن على التمويل المحلى غير أنّهن يكافحن للحصول على ما يكفى بالكاد. وتشعر أغلبية الناشطات بعدم الارتياح لفكرة طلب التمويل من الشركات الكبرى، فرجال أو سيدات الأعمال يُنظر إليهم عامة كشخصيات فاسدة شرهة تمثل قمة الاستغلال الرأسمالى. غير أنَّ بعض النساء يشعرنَّ بأنَّ الوقت قد حان ليحاولنَّ البحث عن بدائل للتمويل الأجنبى، وللتغلب على العداوات السائدة تجاه الشركات المحلية.وتقول ليلى هـ.، وهى باحثة وناشطة فى أواخر الثلاثينات من عمرها، "لِمَ نعتبر رجال الأعمال أكثر فساداً واستغلالاً من المنظمات الأجنبية التى تقوم على المبادئ الرأسمالية هى الأخرى ؟ إنّنا يجب أن نشارك فى إعداد بحوث حول مجتمع المال والأعمال فى مصر وأن نحاول أيضاً أن نرفع درجة الوعى فى هذا المجتمع. على الأقل إنّهم مصريون".

وتتصل إحدى التعقيدات الأخيرة فى الجدل حول التمويل بمحاولة الجماعة الكندية المصرية Canadian-Egyptian Group (CIAD) بتكوين شبكة من المنظمات النسائية والجمعيات التى تنتمى لمختلف الاتجاهات السياسية. وقد قررت مجموعة من المصريين الذين اتخذوا كندا قاعدة لهم أن يخصصوا رصيداً للمنظمات النسائية لمساعدتها لتكوين شبكة وذلك بتوفير المساحات، وأجهزة الكومبيوتر، وقاعدة للبيانات، ألخ. وقد

عبرت بعض الناشطات عن رفضهن لهذا المشروع: "يجب أن تنمو الشبكة التى تجمع كافة الجمعيات النسائية من مبادرة محلية وليس بدافع الحصول على الأموال". ووجه التناقض هنا يبدو فى أنَّ أعلى الناشطات صوتًا عند معارضة التمويل الأجنبى كنَّ من أوائل المدافعات عن مشروع الجماعة الكندية المصرية. وعندما توجّهت بسؤال حول ما إذا كانت المشاركة تمثل تناقضًا مع بعض المبادئ العامة، جاءت إجابة نادية ن. من الاتحاد النسائى التقدمى كما يلى:

تهتم منظمتنا اهتمامًا كبيرًا بمكافحة الأمية وتعليم النساء. فإذا أُتيح لى من خلال مشروع الجماعة الكندية المصرية أن أُزيد من فرص تعليم الفتيات القراءة والكتابة وحتى استخدام الكومبيوتر، فلِمَ أعارض ؟ إنَّنا نحاول أن نستفيد من هذا المشروع الجديد، غير أنَّنا ملتزمات باستراتيجياتنا وبرامجنا. وهذه تجربة جديدة تجمع ما بين العمل الاجتماعى والسياسى. وقد اكتشفت أنَّنا يجب أن نلِّم بتفصيلات كثيرة حول العمل الاجتماعى وأعمال الخير لأنَّ مجتمعنا قد تدهور إلى حد بعيد. فلم يعد الشباب يأتون إلينا لفهم القضية وإنَّما للبحث عن عمل. فإذا وجدنا عملاً لهم من خلال العمل الاجتماعى، فلم نعارض إذن ؟

ولا شك أنَّ ما قالته نادية على جانب كبير من الأهمية، فهى تمثل نقلة راديكالية فى موقفها وموقف حزبها السابق من الرعاية الاجتماعية وأعمال الخير. ولحزب التجمع الاشتراكى تاريخه فى التشكك فى العمل فى مجال الرعاية الاجتماعية، وقد أهمل هذا الجانب عامة على أساس أنَّه رد فعل بورجوازى للمظالم الاجتماعية. وقد حلَّ منهج إصلاحى وبراجماتى محل الرؤية الثورية التى تهدف لـ "تغيير النظام بدلاً من إطعام بعض الفقراء". وللمرء أن يتشكك فى أنَّ هذا التغيير يتصل بتدهور الموقف الاقتصادى وانتشار الفقر والبطالة فحسب. فهناك عوامل أخرى لا بد وأن لعبت دورًا، فمن الواضح أنَّ الناس ظلوا يعانون المصاعب الاقتصادية والحرمان عبر تاريخ السياسات اليسارية الثورية. وما يبدو أنَّه السبب المحتمل لهذه النقلة الراديكالية يتمثل فى تناقص جاذبية الحزب اليسارى بين الشباب المصرى، والإحساس العام بالأزمة داخل الحزب بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. والأهم من ذلك هو معرفة أن الجماعات الإسلامية تكسب تأييداً متزايداً بين الشعب عامة لأنَّها قادرة على تقديم الإمدادات والخدمات بينما لا تقدر الحكومة على ذلك.

أما فيما يتصل ببرنامج الجماعة الكندية المصرية فإنَّ أحد الأسباب التى قدمها من يعارضون التمويل الأجنبى بصفة عامة هو "أصول" المانحين. وتنكر سهام هـ. ، إحدى عضوات الأمانة العامة للحزب الناصرى، الادعاءات القائلة بأنَّ المشروع يفرض أفكاراً من الخارج. وهى تطالب بالمزيد من التضامن الدولى والتعاون بين العرب لمواجهة ا لمؤامرات الصهيونية،

لقد ظلت فكرة تكوين شبكة للتنسيق بين المنظمات النسائية المختلفة قائمة منذ زمن بعيد. وقد بدأت بوصفها مبادرة قومية فى يوم المرأة العالمى عام ١٩٨٥ . وتتكون اللجنة من سيدات ينتمين لمختلف الاتجاهات السياسية، وقد وضعت برنامجًا ورؤية لمشكلات الأمة ومشكلات النساء. ولذا فإنَّ المشروع الكندى المصرى لم يفرض هذه الفكرة علينا، بل قدم لنا العون المالى لدعم هيكل الشبكة وآلياتها. ونحن فى حاجة لتأسيس بنك معلومات، كما نحتاج إلى أجهزة كومبيوتر، وإلى الدخول لشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت). وكل هذا يلزمه دعم مالى. وقد قُبلت الفكرة التى عرضها المشروع الكندى المصرى لأنَّ المانحين من أصل عربى، ومثلما قبلتُ أن أتحدث إليك (المؤلِّفة) لأنّك من أصل عربى، الأمر الذى يؤدى إلى تجنب الانقسامات ويزيل العقبات بيننا، قبلتُ التمويل من الجماعة المصرية الكندية. وقد قام مهاجرون مصريون من الحاصلين على الجنسية الكندية بتأسيس الجمعية. ويتمثل عدونا فى الحركة الصهيونية فى كافة أرجاء العالم وهى حركة تساندها الأموال اليهودية، فلِمَ نرفض نحن العرب المساعدة من العرب فى أنحاء العالم ؟

وقد كانت تلك هى الإشارة الإيجابية الأولى عن العون المادى ما بين العرب التى صادفتها أثناء إجرائى لبحثى. فعادة ما يرتبط العون المادى العربى بـ"أموال الخليج" التى تمثل للكثيرين شكلاً مفسدًا وغير مرغوب فيه من التأثير الأجنبى. وتثير المملكة العربية السعودية بالذات مشاعر الاستياء لسيطرتها المتزايدة على وسائل الإعلام العربية ، وهو ما يُنظر إليه على أنَّه ترويج للقيم المحافظة وللنظام السعودى. بينما يُنظر إلى الجماعة المصرية الكندية بوصفها جمعية تقدم المساندة والدعم للمصالح المصرية على المستوى الدولى، وتمثل خطوة فى الاتجاه لإضعاف اللوبى الصهيونى.

المؤتمرات الدولية: تخطى الحدود القومية أم هيمنة غربية ؟

أصبحت قضايا "العولمة" ، و"تخطى الحدود القومية"، و "التدويل" فيما يتصل بالحركة النسائية المصرية على الأقل من ناحية التمويل واضحة للعيان أثناء التحضير لمؤتمر القاهرة ومنتدى بكين. غير أنَّ الاتجاه المتزايد لقبول التمويل لحضور المؤتمرات الدولية زاد من مستوى المنافسة داخل الحركة بين قلة من الناشطات ، وذلك لشراسة المعركة الدائرة حول تمويل تلك الرحلات. وتشير بعض الناشطات إلى تخصيص منح السفر كدليل على إساءة استخدام التمويل الأجنبى ومستوى الفساد بين المانحين أنفسهم، فالصلات الشخصية من هذا المنظور تعَّد أكثر أهمية من المؤهلات.

وتبقى أقلية تظل تلتزم بتوجيه أقسى الانتقادات وأكثرها إسرافًا فى تصور سوء نية التمويل الأجنبى. أما الشكوك والتحفظات فهى أكثر انتشارًا حتى بين الناشطات اللائى يرحبنَّ بفكرة المنتديات الدولية. وقد ظهر مفهوم "الموضة" كثيرًا فيما يتصل بمنتدى بكين: "وظهرت موضة جديدة، وهى موضة بكين. فالتمويل يتجه لبكين وحدها، ولا شىء يحدث خارج حدود بكين. وقد انطلق اتجاه كمى فى البحوث يعتمد فيه الباحثين كلهم على بحوث بعضهم البعض. فلا وجود للبحوث الجادة ولا للتحليلات العميقة. فقد احتل المؤتمران الدوليان المشهد بأكمله فضلاً عن ساحة التمويل".

وهناك ناشطات أخريات يشعرنَّ بقيمة المنظمات الدولية غير أنَّهن يعبرنَّ عن خيبة أملهنَّ فى مفهوم "تخطى الحدود القومية"، وهن يرينَّ أنَّ "البرامج الدولية" تسيطر عليها المصالح الغربية ولا تعكس بالضرورة البرامج الفعلية لنساء العالم الثالث. وتعتقد آمال ت.، وهى طبيبة وناشطة حضرت مؤتمرىّ القاهرة وبكين أنَّ البعد الدولى لهذه المؤتمرات يطغى على اهتمامات النساء المصريات:

أعتقد أنَّ المؤتمرين كانا مؤتمرين دوليين وليسا محليين، ولذلك فقد عكسا مشكلات الدول المشاركة. ويجب أن نقر بأنَّ الدول المختلفة لها ثقافات ومشكلات مختلفة. وقد تحدثنا عن ختان الإناث، على سبيل المثال، غير أنَّ هذه المشكلة محدودة ببلاد معينة ولا وجود لها فى الثقافات الأخرى. فإذا ما انتقلنا إلى التنفيذ فإن كل بلد بالطبع ستنظر إلى مشكلاتها الخاصة وستحاول تطبيق التوصيات فى سياق محدد. ولذلك فإنَّ النقد

الأساسى الذى أوجهه يتصل بقضايا حساسة لا تمثل مشكلة حقيقية فى مصر. وما يتعين علينا أن نفعله يتمثل فى تمصير التوصيات وتنفيذ ما يتصل منها بمشكلاتنا.

غير أنَّ الكثير من السيدات أكدنَّ أهمية كلا المؤتمرين. وبوجه عام فإنَّ مؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة والتحضير الذى سبقه أثبتا أنَّهما تجربتان إيجابيتان وثريتان فاقتا تجربة بكين. وكما ذكرت من قبل فإنَّ أحد أسباب نجاح مؤتمر السكان والتنمية بالقاهرة يتمثل فى موقعه الذى لم يستدعى قيام منافسة حول منح السفر، ولذلك فقد شارك فيه عدد كبير من المنظمات والناشطات. وترى الكثير من الناشطات أنَّ مؤتمر القاهرة أسهم إلى جانب بث الثقة فى نفوسهن وإثارة قضايا جديدة فى تعارف الجمعيات المحلية بعضها ببعض: "لقد كان لدينا جميعًا تصورات خاطئة عن الجمعيات الأهلية، وقد اتضحت الرؤية قبل المؤتمر وبعده". وللأسف فإنَّ التجربة الإيجابية الكلية لمؤتمر القاهرة لم تتكرر بنفس المستوى خلال منتدى بكين أو قبله. وقد كانت المنافسة على الحصول على منح للسفر، وغياب التنسيق فى مرحلة التحضير، وموقف الحكومة الغامض تجاه المؤتمر، وسياسات اللجنة الرسمية المنظمة للجمعيات الأهلية التى أثارت جدلاً حول الضم والاستبعاد، كلها عوامل أدت إلى التوتر والصراعات داخل الحركة النسائية.

ومن بين السيدات اللائى قابلتهن، جاء أقسى نقد لمنتدى بكين من ليلى أ. مؤسسة جمعية "معًا" النسائية الماركسية:

كان منتدى بكين حلقة فى سلسلة من المؤتمرات استهدفت إعادة هيكلة البرنامج العالمى وفقًا لحاجات البنك الدولى. وكان الأمر كله يدور حول هذه الحاجات ولم يكن له صلة على الإطلاق بما تريده النساء بالفعل. فلمَ نذهب إلى بكين ونمنحهم الشكل الديموقراطى ؟ فهم لا يمثلون برامجنا. أما إذا ذهبنا بوصفنا جماعة معارضة فلا بد من أن نشكل جانبًا من حركة قوية. وطالما أنَّ هذه الحركة لا وجود لها، فالأجدر أن نكثف الجهود لإيجادها على أرض الوطن. لقد ذهب من ذهب إلى بكين للتعارف الاجتماعى. واستمر العرض.

وقد أصبح من الواضح لليلى أ. أنَّ البنك الدولى يمثل ذروة الرأسمالية والاستغلال الرأسمالى. وهى ترى أنَّ المنتدى الدولى للمرأة ببكين لم يكن سوى مظهر آخر من مظاهر الإمبريالية والأسلوب الذى تغرى به الناس ليقعوا فى شرَك شباكها.

فباسم حقوق المرأة والديموقراطية، تعرضت النساء من شتى أرجاء العالم بالتماشى مع "البرنامج الحقيقى" لتوسع الرأسمالية الغربية بدلاً من تحدى هذا البرنامج. وفى تحليلها ترى ليلى أ. أنَّه لا يوجد فارق ما بين البرامج الحكومية وغير الحكومية للمشاركين، كما أنَّها لا تنسب فعلاً للناشطات من مختلف أرجاء العالم فهى تصفهن بأنَّهن ضحايا سلبيات لمؤامرة البنك الدولى. وهى لا تقر بحقيقة أنَّ العديد من الجلسات،على سبيل المثال، ناقشت بالفعل سياسات التعديل الهيكلى وانتقدتها فى أماكن مختلفة من العالم الثالث. غير أنَّ ليلى أ. تؤكد أنَّ اعتراضاتها القوية فى مواجهة المؤتمرات الدولية مثل مؤتمر بكين لا ترتبط بمفهوم الفساد الغربى والقيم الأجنبية. وهى تعتبر نفسها ذات اهتمامات دولية: "الإمبريالية ليست مرادفا للغرب بل تعنى علاقات اقتصادية محدددة". وتعارض ليلى أ. التى تعلن أنَّها ملتزمة بالفكر الماركسى "الصدام بين الحضارات"، وتؤمن بالكفاح الطبقى على المستوى الدولى.

وحتى الناشطات اللائى استفدنَّ من تجربة بكين، ووجدنَّها مثرية لشخصياتهنَّ ونشاطهنَّ، كشفنَّ عن عدم ارتياحهن لبعض جوانب المؤتمر. وقد تمثل موضع التقدير عامة فى أن مؤتمر بكين أوضح أنَّ "الغرب ليس كلاً واحدًا كما يجادل بعض الناس الذين لا تقع قضايا المرأة ضمن اهتماماتهم الأساسية". ولم يقتصر الأمر على ظهور تنويعات فى مواقف الناشطات من مختلف البلاد الغربية وسياساتهنَّ وأنماط الأنشطة التى يقمنَّ بها، بل أنَّ الأمر امتد لظهور تلك التنويعات داخل البلد نفسه. وقد ظهرت الخلافات ما بين برامج الحكومات وبرامج الناشطات اللائى ينتمينَّ إلى الحركات غير الحكومية. وهذا بالطبع أمر ليس فريدًا فى البلاد الغربية، وقد انتقدت الكثير من الناشطات المصريات الوفد المصرى الرسمى لافتقاده للمشاركة الفعلية فى قضايا المرأة فى مصر.

وقد تمثلت أحد أكثر الجوانب تمكيناً للمرأة فى بكين، من وجهة نظر الناشطات المصريات، فى إدراك أنّ "المنظمات النسائية من جنوب آسيا وأفريقيا التى تعمل مع نساء الريف تواجه مشكلات تماثل التى نواجهها. فهن قد أدرجن أيضًا قضايا مثل العنف والحقوق الإنجابية على برامجهن، وهى القضايا التى تصنف كذبًا بأنَّها "غربية" بين الكثير من المصريات". وفى سياق دول العالم الثالث، فإنَّ مفهوم تخطى الحدود القومية أصبح له دلالة أقوى، وقد أعطى الفرصة لبعض الناشطات المصريات لمواجهة الاتهامات بتقليد الغرب من خلال استعراضهن للنشاط النسائى عبر العالم.

غير أنَّ الوثيقة النهائية الفعلية التى صدرت على أساس وقائع المؤتمر تتعرض فى كثير من الأحيان لمن يتناولها بالشك. وتشكك الكثير من الناشطات فى صلتها بقضايا المرأة، ويصفنَّها من منطلق النقد بأنَّها "لا تمثل واقعهن". وفى كثير من الأحيان لا ترتبط التحفظات على الإعلانات الدولية ارتباطًا مباشرًا بـ"الحقائق المادية على أرض الواقع" ، وإنَّما تنشأ من الشكوك حول القيم والمبادئ ومغزاها العالمى. وتمثل مسألة الصلاحية العالمية للإعلانات الدولية وما تقوم عليه من مبادئ قضية أخرى بين الناشطات تثير الخلاف والمشاعر. فمثلها مثل الجدل حول التمويل الأجنبى لا يتوافر إجماع بين الجمعيات المختلفة والنشاطات حولها. وفى ما يلى سأحاول أن أرسم صورة عامة لبعض الحجج الأساسية ونقاط الخلاف فى هذه القضية.

عالمية حقوق المرأة وخصوصية الثقافة: انفصال زائف ؟

ولا تقتصر إثارة قضية الخصوصية الثقافية فيما يتصل بحقوق الإنسان عامة أو حقوق المرأة خاصة على بعض الإسلاميين[٩] (وعلى الحكومة فى بعض الأحيان)[١٠]. الذين يرون فى بعض بنود الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ما يتعارض والقيم الإسلامية، بل أنَّ الكثير من المثقفين والناشطين من أجيال وانتماءات سياسية مختلفة يثيرون القضية نفسها. وقد شكلت قضية العالمية فى مقابل الخصوصية واحدة من مواطن الجدل الأساسية بين الناشطات المصريات على مدى السنوات الأخيرة. وقد بدأ الجدل مثل ما بدأ حول التمويل الأجنبى لعدة أسباب منها تزايد وجود المنظمات الدولية فى مصر ومشاركتها المتصاعدة للمنظمات المصرية فى المنتديات الدولية. كما أنَّ المناقشات حول عالمية حقوق المرأة أو خصوصيتها تعد سمةً من سمات عملية إزالة آثار الاستعمار التى يحاول السياسيون المصريون تعريف برامجهم وأهدافهم من خلالها.

ويعد الاتجاه الحديث نسبيًا للحكومات الغربية وخاصة حكومة الولايات المتحدة باحتكار خطاب حقوق الإنسان لنفسها، وإعلان تنصيب نفسها فى موقع المدافع الشرعى والوحيد لهذه الحقوق هو أحد العوامل الهامة التى أدت إلى تزايد الإعراض عن دعاوى العالمية. وقد أوجدت هذه الظاهرة خلطًا بين مفهومى تدويل حقوق الإنسان

من ناحية، والتى يُفهم منها فرض الولايات المتحدة لمطلقاتها الأخلاقية، ومدى الصلاحية العالمية لحقوق الإنسان. ووجه التناقض هنا يكمن فى أنَّ الحكومات التى ظهرت بمظهر المدافع عن حقوق المرأة، مثل حكومات ثاتشر وريجان وكول، هى الحكومات التى قاومت فى كثير من الأحيان كفاح المرأة للحصول على المساواة داخل بلدها.(١١) ومع ذلك فإنَّ حقوق المرأة والإنسان تتصدر برامج الدول الغربية، ويجرى تقديمها بأسلوب متعالٍ ينفر الكثير من سياسييّ البلاد ذات الماضى الاستعمارى. أضف إلى ذلك ما يشير إليه سامى زبيدة،

تُقدم الحجج القائلة بأن "تفرد الغرب" تفرد تعلوه أكاليل الغار فى مجالات حقوق الإنسان والحقوق الدستورية والديمقراطية كما لو كانت تلك مسائل جوهرية ضاربة بجذورها فى التاريخ والثقافة الغربيتين، وكما لو كان استقرار هذه القيَّم مجرد استمرار لهذا التاريخ. وتمضى الحجج لتشير إلى أنَّ هذه القيم إضافات غريبة فى تاريخ الدول غير الغربية وثقافاتها تلفظ بعد حين. وتتسق حجج السياسات الإسلامية الحديثة مع تلك الرؤية التى تقدم اختلافًا ثقافيًا أساسيًا بينها وبين "الغرب"، وترفض قبول تلك المفاهيم الغربية المسيحية بوصفها جانبًا من البضاعة الثقافية الصليبية للإمبريالية. (7 : 1994) .

وفى مصر عبرت بعض الناشطات عن غضبهن من الأسلوب الذى يستخدم به مفهوم العالمية لتحقيق أهداف سياسية من قبل الدوائر الغربية:"لقد تمكنَّ الغرب بالفعل من نشر ثقافته فى كل مكان، والآن يحاول الغرب عولمة قيمه. ولسنا فى حاجة للارتباط بمبادئ لم نشارك فى وضعها بأنفسنا. بل ينبغى علينا أن نحاول أن نقدم بدائل ونصل إلى مستوى التطور الذى وصل إليه الغرب". وقد يرتبط التمييز المثير للدهشة ما بين الثقافة والقيم لصياغة فكرية تربط الثقافة بـ"أمور استهلاكية" بينما يُنظر إلى القيم على أنَّها تدل على القواعد الأخلاقية للسلوك. غير أنَّ معظم السيدات اللائى قابلتهن يساوينَّ ما بين الثقافة والقيم، وتعبر كثيرات منهنَّ عن قلقهنَّ تجاه "التوسع الثقافى للغرب". ويتردد هذا التصور كثيرًا فى مصر المعاصرة، ويشكل نقدًا واسعًا ضد حركة حقوق الإنسان الدولية باعتبار "أنَّ قضايا حقوق الإنسان كما يجرى تقديمها فى المعاهدات الدولية هى نتاج مباشر لحضارة واحدة، هى الحضارة الغربية النابعة من التنوير، ولذلك فإنَّه لا يستجيب لاهتمامات ومشكلات الحضارات الأخرى" (Dwyer, 1991 : 206).

وبينما تشعر معظم السيدات بنفور مما يتصورنّه احتكار متعالٍ للسمو الأخلاقى من جانب الغرب، فإنّ الناشطات يختلفن كثيرًا فى آرائهن حول التعريف العالمى لحقوق المرأة، وقضية الخصوصية الثقافية. وتتكرر نقاط النقد للتعريف العالمى بالإشارة إلى "ثقافتنا"، ومن هنا يتم تبنى الأسلوب الخطابى للقوى الإسلامية والمحافظة إلى حد ما. فهذه القوى تستخدم حجة "الثقافة الأصلية" استخدامًا مستمرًا وناجحًا فى مواجهة "الثقافة الغربية" كلما نوقشت العلاقات ما بين الجنسين وحقوق المرأة. غير أنّ ما يثير العجب أنّه لا يبدو أنّ هناك ما يعرض "ثقافتنا" للخطر عندما يتصل الأمر بالعلاقات الاقتصادية، والتعليم، وأنماط العمل، بل وحتى نماذج الزواج (Abu-Lughod, 1998 b; Narayan, 1997) . وقد أصبح إقحام البعد الثقافى فى القضايا السياسية أمرًا طبيعيًا فى مصر المعاصرة إلى حد أنّه أصبح الشك فى شرعية هذه الممارسة وأسسها أمرًا شديد الصعوبة.

غير أنّ عملية وضع المسائل السياسية فى أُطر ثقافية ليست حكرًا على الإسلاميين والقوى المحافظة فى مصر. ففى بعض الأحيان تثير دعاوى الناشطات الغربيات للعالمية المخاوف، وتؤدى إلى اشتعال الحجج الثقافية فى أحيان كثيرة. وتقدم العديد من الناشطات المصريات أمثلة عن لقاءات مع ناشطات غربيات وجهنّ لهنّ فيها اتهامات بانتهاكهنّ مبادئ حقوق الإنسان لأنّهن لا يعترفنّ بالحاجة للكفاح من أجل حقوق السحاقيات. "فلا ينبغى استغلال العالمية لتفرض علينا ما لا ينطبق على ثقافتنا ولا يشكل جانبًا من أولوياتنا". ومرة أخرى فإنّ ما يمكن وضعه كخيار سياسى تم تقديمه على أساس ثقافى؛ وهى حجة تبدو قوية بصفة خاصة عندما يتقدم بها "من يقع خارج حدود ثقافتنا".

وقد واجهت الناشطات المصريات مواقف محرجة مرارًا فى لقاءاتهن بالناشطات الغربيات. فبينما تعترض الناشطات المصريات على شكل من أشكال التفرقة على أرض الوطن، مثل ختان الإناث، فإنّهن، عندما يواجهنّ فى المنتديات الدولية بالخارج بالنقد العنيف والغاضب من قبل الناشطات الغربيات حول "البربرية" التى ترتكب فى مصر، يشعرنّ فى الكثير من الأحيان بالغضب للأسلوب الذى طرحت به القضية وما تتضمنه من نزعة عرقية متعالية. ولذلك قد يحدث أن تجد إحدى الناشطات المعارضات لختان

الإناث داخل مصر نفسها تدافع عن تلك العادة خلال مواجهة الناشطات الغربيات. وعادة ما تثير هذه التجربة الشعور بالقلق والاضطراب، وترى راندا س. أنَّه موقف خاسر فى كافة الأحوال تتمزق فيه الناشطات ما بين الدفاع عن قضية تخالف ما اقتنعنَّ به وتقديم الحجج التى تؤكد الأنماط السلبية:

عندما تصدر عن ناشطة غربية إشارة سلبية عن ثقافتى أشعر بالحاجة لمواجهتها بإشارة إيجابية. وهناك صعوبة شديدة فى الحياة عبر الثقافات. إذ تمثل خطورة إرضاء التوقعات الغربية. غير أنَّ هذا هو ما يبدو فى بعض الأحيان لأنَّنا نقول ما نشعر به ونؤمن به. وهى أزمة محيرة تذكرنى بفكرة إدوارد سعيد عن غياب العالمين فى كتابه "الثقافة والإمبريالية". وتنشأ ضرورة اكتساب لسانين بالنسبة لـ"مثقفى الخط الفاصل". ودور الوسيط لا يجلب الراحة أبداً. إذ يُنظر إليه على الدوام بوصفه الناقل والخائن والعميل المزدوج المحتمل.

ويحذر إدوارد سعيد من تفسير الثقافات "فى محاولتها للتحرر من الإمبريالية"على نحو يتسم بالجمود والشوفينية وكراهية الأجانب (258 : 1993) . غير أنَّ موقف إدوارد سعيد كباحث ذكر من أصل فلسطينى يعمل فى الولايات المتحدة، بما يكتنف هذا الموقف من صعوبات أكيدة، يسمح بأفق لخطاب أشمل، وانتقال أسهل من التصورات الجوهرية للثقافات بالمقارنة بالناشطات العلمانيات المصريات فى أيامنا هذه. إذ ترزح النساء، اللائى يحملنَّ على أكتافهن الإرث الاستعمارى ويواصلنَّ كفاحهن ضد الأشكال المعاصرة للاضطهاد الأبوى، تحت وطأة الشعور بالخوف من "الخيانة" (Ah-med, 1982 : 122)

وقد أكدت معظم السيدات اللائى قابلتهنَّ على خصوصية الثقافة ووضعها النسبى. غير أنَّهن لم ينجحنَّ فى كثير من الأحيان فى تجسيد ما يقصدونَّه بخصوصية الثقافة المصرية فيما يتصل بقضايا المرأة، عدا قولهنَّ أنَّ السحاق قضية غير واردة بتلك الثقافة. غير أنَّ سلوى ف. أوضحت تفسيرها عن الخصوصية الثقافية لمصر كما يلى:

إنَّ قضية ختان الإناث تعُّد إحدى الخصوصيات الثقافية فى مصر. وترى معظم الناشطات أنَّها تقليد سيئ وبعضهنَّ يرى وضع حد لها على الفور. وأنا أعتقد أنَّه حتى

فى حالة وقف ختان الإناث فإنَّ ذلك لن يؤدى إلى أى تحسن فى وضع المرأة. فلن يكون هناك تغيير أساسى. ويجب معالجة القضية فى سياق أشمل. فعندما أتحدث عن الختان مع امرأة فى أسيوط فإنَّها قد لا تذكر أنَّها مرت بتلك التجربة، أو تذكر أنَّها تألمت أكثر عند إزالتها للزائدة الدودية. وهناك عائلات توقفت عن ممارسة هذا التقليد. ولا نعرف السبب فهذه العائلات لم تتعرض لأية حملات. ونحن لا نتمهل لنعطى أنفسنا الفرصة لدراسة الأسباب، ولا نؤمن بأنَّ النساء يتغيرنَّ على أسس منطقية. وهناك الكثير من العوامل المتضمَّنة فى موقف النساء. ويعد الوضع الاقتصادى أكثر أهمية من الثقافة والتقاليد. والأمر يحتاج إلى سنوات وقدر كبير من التعليم لتغيير الوعى العام بوضع النساء. وهناك أسباب منطقية لكل ما يحدث حتى بالنسبة للفقراء وغير المتعلمين، غير أنَّنا لا نعطى لأنفسنا الوقت الكافى لفهم هذه الأسباب.

وفى بعض الأحيان تأخذ نسبية الثقافة شكل تشجيع القيم التقليدية أو الثوابت الدينية. غير أنَّه بالنسبة للناشطات ذوات الاتجاه العلمانى يبدو أنَّها أكثر اتصالاً برفض التدخل الأجنبى لفرض أمور ما علينا، وبإدراك أنَّ الواقع اليومى يفرض أولويات مختلفة. وتشرح هدى و. الأمر كما يلى:

" المنظمات الدولية غير مستعدة للاستماع لنا أو لأى صوت له خصوصية ثقافية. وهذا الموقف متضمَّن فى خطاب الوثائق الدولية". كما يبدو أنَّ عنصراً آخر يتمثل فى الاحترام والفخر بـ"الثقافة"، فيتم قبول الخصوصية الثقافية كمفهوم "إذا عرفت أنَّها تضيف إلىَّ المزيد من الحقوق والحماية. فما أرفضه من ثقافتى هو التفرقة التى تتضمنها وتوجِّه ضدى. وأنا أودّ أن استخرج الأفضل من إرثى الثقافى أو ما تختص ثقافتى به". وفى هذه الحالة فإنَّ الخصوصية الثقافية كما تعبر عنها الكثيرات وليس هدى و.وحدها تصبح أكثر من مجرد أداة تفصل الذات عن "الغرب". فالثقافة تُوظَّف إيجابياً لتأكيد خصوصيتها، ويُخلع عليها تعميمات توحدها فى كل منسجم، ويُسقط بالتالى الاختلافات الثقافية داخل مصر بين الطبقات الاجتماعية، والأجيال، والريف والحضر، ألخ.

وعلى الرغم من تأكيد أهمية "ثقافتنا" فى الخطاب السياسى المصرى الذى يعمل على ترسيخها وتطبيعها، فربما قد حان الوقت لطرح الأسئلة عن مدى صلاحيتها وفائدتها. وتقدم ناشطات كثيرات ينتمينَّ إلى دول كانت مستعمرَّة فى الماضى وإلى

أقليات، ويثقل كاهلهنَّ أيضًا تجربة الاستعمار والصراعات المستمرة مع الإمبريالية، يقدمنَّ أدوات تحليلية تفيد فى إجراء دراسة نقدية عن مفهوم الثقافة فى استخدامه فى الجدل حول حقوق المرأة-(Abu-Lughod, a; Afkhami (ed.), 1995; Narayan, 1997; Sa ghal, 1992 Spivak, 1987). وعلى سبيل المثال، ترى كانديوتى Kandiyoti أنَّ "المواقع المتميزة لخصوصية الثقافة والهوية ترتبط دائمًا بالأسرة، والعلاقات بين الجنسين، وقضايا المرأة" (20 : 1995) .

وقد قامت ليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1991, 1998b) بدور رائد فى خلخلة مفهوم الثقافة فى السياق المصرى. وفى عمل سابق لها (١٩٩١) تحمِّل ليلى أبو لغد مفهوم الثقافة مسئولية مهمة الأنثروبولوجيا البارزة فى "تحويل الغير إلى آخر". فلا يقتصر دور التصورات الجوهرية للـ"ثقافة" على تقديم تعميم موحِّد وتبسيط مخِّل للواقع المتشابك بل يمتد لتكوِّن جانبًا من عملية التنميط المسئولة عن العنصرية، والتحيز الجنسى، وأشكال التفرقة الأخرى. وتعكس كتابات ليلى أبو لغد اهتمامها بـ"الخاص" الذى تنجح دائمًا فى ربطه بالعمليات القومية والعالمية الأشمل. ويتضمن نقدها الشامل للحداثة محاولة خلخلة الثنائيات السائدة مثل التقليدى فى مواجهة الحديث، أو المحلى فى مواجهة الغربى. وفى أحدث أعمالها (1998b) تجد ليلى أبو لغد الإلهام فى كتابات بابا Bhaba(١٩٩٤)، وتشاترجى Chatterjee(١٩٩٣)، وسعيد (١٩٩٣)، وغيرهم من كتاب موجة ما بعد الاستعمار. وهى تطور مدخلاً مبتكرًا يسمح لها بإعادة تقييم التجربة المصرية تحت الاستعمار فى مصر بالنظر إلى "عمليات اقتراض، ونقل، وتكوين معقدة لتركيبات مختلَّطة جديدة " (Abu-Lughod, 1998 : 412) . وما يثير الاهتمام ويتعارض مع التحليلات التقليدية يبدو فى كشف ليلى أبو لغد للتشابهات ما بين الناشطات العلمانيات والإسلاميات فيما يتعلق بالمفاهيم المرتبطة بالزواج والأسرة. كما يسمح لنا منهجها بإعادة دراسة تاريخ الحركة النسائية المصرية دون الالتزام بثنائية الفصل بين الاتجاه إلى الغرب أو التمسك بالأصالة.

وعلى الرغم من أنَّ العودة إلى الثقافة لم تتعرض لها الناشطات فى مصر بالنقد إلى حد بعيد، فهناك قلة من الناشطات يقدمنَّ صورة حادة الملامح فى انقسامها حول الموضوع، ويؤكدنَّ على تعدد أوجه الخصوصية الثقافية وجوانبها المتعددة. فإذا ما

استغلت النظم السياسية مفاهيم العالمية لتأكيد سيطرتها وتوسيع مداها، فإنَّ مفاهيم الخصوصية الثقافية يمكن إساءة استخدامها لاعتراض طريق النساء فى مطالبتهن بحقوقهن. ويسير هذا الاتجاه القمعى للخصوصية الثقافية فى خط مواز مع الجدل حول تعدد الثقافات فى الغرب، حيث لا يعنى الاعتراف بالتنوع الثقافى الاقتصار على احتواء الاختلافات بل أنَّه يؤدى إلى ظهور اتجاهات لفرض التعميمات ولاستبعاد الآخر (Kandiyoti 1995; Saghal & Yuval-Davis, 1992) وترى ساجال ويوفال-دافيس "أنَّ تعريف الأقليات فى الخطاب متعدد الثقافات يتم من خلال تنميط "ثقافاتها"، وهى عملية تسقط على نحو متزايد فى أمور تتصل بالهوية الدينية" (15 : 1992). وتقع النساء غالبًا فى بؤرة الاستبعاد الثقافى الذى يبرره التعدد الثقافى. فقد حققت العديد من الحركات الأصولية فى إنجلترا على سبيل المثال نجاحًا فى إضفاء المشروعية على سلسلة من أشكال الاضطهاد والإساءات الموجهة ضد المرأة وذلك تحت دعاوى الاختلاف الثقافى، وهى إجراءات تلقى المساندة فى كثير من الأحيان من قِبل سياسات الحكومة ذات الصلة بتعدد الثقافات.

وتصرِّح بعض الناشطات المصريات بأنَّ الرجال يستخدمون مفهوم الخصوصية الثقافية لتعزيز سيطرتهم على المرأة، ويتشككنَّ فى المفهوم نفسه. وهن يتشككنَّ أيضًا فى التقييم النقدى للتقاليد، وتقول راندا ك. "تشجع تقاليدنا الرجال على السيطرة على النساء. ويجب أن تستقر فى أذهاننا فكرة المساواة، وعدم التفرقة بين الجنسين، بينما نقوم بمراجعة إرثنا الثقافى ونعيد تعريفه". وتتشكك ليلى أ. على سبيل المثال فى وجود تعريف محدد للمساواة، وتقول : "إنى متأكدة من أنَّ هناك فى تراثنا ما يقف فى وجه حقوق النساء، ويجب أن نواجه ذلك. فختان الإناث مسألة تتعلق بالتقاليد وليس الدين. وهناك من يحاول أن يقدم تبريرًا دينيًا لهذا التقليد. ويتضح من تاريخ الظاهرة أنَّ المقصود بها الحفاظ على عذرية المرأة وهو اتجاه يقوم على النظرة الدونية للمرأة"، ويكشف رأيها عن تمييز قلَّ أن نصادفه بين التأثير المتزايد للمنظمات والمنتديات الأجنبية، وهو ما ترفضه بشدة (كما اتضح من رفضها القاطع تلقى تمويلاً أجنبيًا) ومفهوم القيم والحقوق المقبولة عالميًا. وتقدم الكثيرات من زميلاتها اللائى يتفقن معها فى وجهة النظر السياسية اليسارية منهجًا يتجه إلى انتقائية أكبر للتمييز بين ما هو عالمى وما ليس بعالمى، وهو اتجاه تقابله رجا ن. بالاحتقار، فتقول:

إننى مندهشة لأنَّ الصيحات تتعالى حول النظريات الغربية فى قضايا النساء، غير أنَّ النظريات الغربية قد جرى تبنيها مثل الماركسية، والنظريات الخاصة بالنظم السياسية. ومشكلتنا فى العالم العربى تكمن فى الانتقاء. فنحن نستمد بعض العناصر التى لا تتعارض مع ثقافتنا من النظريات الغربية، غير أنَّنا نهمل عناصر أخرى تتعارض مع معتقداتنا وقيمنا التقليدية، وهى عناصر تشكل مصالح سياسية واقتصادية بالطبع. ولكننا نصرخ خوفًا على "قيمنا" عندما تتصادم مع مواقع القوة والسيطرة، ولكنَّنا نتبناها على الرغم من أصولها الغربية عندما نجد أنَّها ذات فائدة للجماعة نفسها.

وتقدم رجا. ن. فى نقدها المتحمس الدليل على حقيقة أنَّ التقاليد تُستدعى على نحو سياسى انتقائى. فالتقاليد لا تمثل فى هذه الحالة استمرارية من الماضى بل أنَّ الدوائر السياسية تنشط لتقديمها وإعادة تفسيرها. فيجرى استعارة الفكر الغربى عندما يتناسب ذلك مع المصلحة، وتدور معركة شرسة ضده إذا ما كانت حقوق النساء محل مناقشة. وهذه هى الحجة نفسها التى قدمتها ليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1998b) عندما كشفت عن قيام الإسلاميين بتطويع انتقائى ورفض استنكارى للقيم الغربية، على الرغم من إدانتهم لأفكار الاتجاه النسائى (وبالتالى وصفهم لها بالفساد) فقد أقبلوا على اقتباس القيم الغربية الحداثية. وقد استراح الإسلاميون لـ"تناسى" أنَّ مُثُل الصحبة فى العلاقة الزوجية، والأسرة النواة، وتعليم المرأة وعملها مما يشكل جانبًا من شروطهم الإسلامية لا تمثل أية قيمة تقليدية. (ibid.: 411-12).

وتشير رج.ا ن. إلى اعتقاد آخر يتصل بأنَّ الصدام المفترض بين بعض القيم والحقوق، وخاصة تلك الحقوق المرتبطة بالمرأة، يدل على مشكلات صراع القوى وأزماته فى مصر، وليس الصراع ما بين مصر و"الغرب". وتربط بعض الناشطات هذا الصدام بين المبادئ العالمية والتراث الحضارى بالأزمة العامة للأنظمة السياسية العربية التى لا تقوم على العلاقات الديموقراطية، والتعامل مع شعوبها كمواطنين لهم حقوق إنسانية وسياسية. وهناك أخريات يؤكدنَّ أنَّ الخصوصية الثقافية أمر يكتسب شرعيته بصفة دائمة من الشريعة الإسلامية، ولا يمكن التخلى عنها بسهولة حتى وإن تعارضت مع القيم والحقوق المقبولة عالميًا. وتشير هؤلاء الناشطات إلى إسهامات "كافة الثقافات

والأديان فى تشكيل الوضع الإنسانى والدفاع عنه"، ويجذبنَّ الانتباه إلى حقيقة أنَّ "الغرب لم يبدأ إلا مؤخراً الاهتمام بحقوق الإنسان". ويرى سامى زبيدة أيضًا أنَّ إقرار حقوق الإنسان فى الغرب لا يحمل أية خصوصية ثقافية، وقد أُقرَّت هذه الحقوق بعد سلسلة من الحروب الدينية والاضطهادات. فحقوق الإنسان هى الرد العملى للمعاناة التى استمرت بين الشعوب المختلفة وهى وسيلة لتحقيق الاستقرار والسلام الاجتماعى. (7 : 1994) ويمكن أن نضيف فى هذا المقام أنَّ الصراع ضد الاستعمار والإمبريالية هو صراع من أجل "الحقوق" نفسها، ويمكن أن ننظر إليه من سياق أشمل لحقوق الإنسان.

وتقدم بعض السيدات، مثل سمية د.، رأيًا مؤداه أنَّ الاتهام بالإسراف فى الاتجاه نحو "الغرب" لا تستخدمه إلا النخبة بينما لا تستخدمه الطبقات الأفقر فى المجتمع: "لا أعتقد أنَّنا غربيات عن الشعب. وحتى أثناء إجرائنا لبحوثنا عن النساء والعنف لتقديمها فى منتدى بكين، لم نقدم تحليلاً وإنَّما سجلنا ما قالته النساء أنفسهن". أضف إلى ذلك أنَّ سمية د. حدثتنى قائلة: "إذا ما دخلنا فى حوار مع الناشطات الغربيات خارج مصر، نجد أنَّهن يتصورنَّ أنَّنا محافظات. ولا يقتصر الاضطهاد على الغرب وحده، فهو يمتد فى العالم أجمع. وقد أعيدت صياغة وثائق حقوق الإنسان بفضل كفاح الشعوب فى أنحاء العالم".

وتفنِّد رجاء ن. الرأى القائل بأنَّ قيمتى المساواة والعدالة فرضهما الغرب على المصريين وذلك بتقديم وصف لتكوين القيم فى نفسها،

يتكوَّن نظام القيم فى نفسى من مجموعة من المصادر. فهو ليس نظامًا أحاديًا. ولا أنكر أنَّ تربيتى الدينية مسئولة عن جانب من قيمى. وقد نبعت أخلاقياتى من عقيدة فطرية تؤمن بالمساواة بين البشر، وقد وجهتنى هذه العقيدة للمذهب الاشتراكى. فبدون المساواة والعدالة لا يمكننا إقامة مجتمع عادل. وكان والدى من أشد المؤمنين بالمساواة والعدالة. وقد عززت قراءاتى وخاصة لكارل ماركس هذه العقيدة فى نفسى. ولم أفهم فى يوم من الأيام عقلية المستأسد، وأنا لا أكره المستأسدين بل أشفق عليهم. وهناك قيم فطرية لولا وجودها لهلكت البشرية منذ أمد بعيد. وقد ولدت وبين جوانحى هذه القيم. وهى تتصل بإحساسى بالكرامة وهو الإحساس الذى زرعه أبى فى نفسى.

وحتى إذا لم يوضح وصف رجا. ن. ما إذا كانت ترى قيمها جانبًا فطريًا في شخصيتها أم ناتجًا عن تعليمها، فإنَّها توضح لنا أنَّ القيم تزدهر في سياقات مختلفة ولا يمكن الاقتصار على تصنيفها إلى "غربي" في مواجهة "مصري". وليست رجا. ن. وحدها في رفض الدعوى بأنَّ الغرب فرض على المصريين المساواة والعدالة. فهناك العديد من الباحثين المسلمين فضلاً عن بعض الإسلاميين الذين تحمسوا لإقامة الدليل على أنَّ الإسلام يتفق ومفاهيم حقوق الإنسان، والمساواة، والعدالة. ويصبح من الصعب إذن مع تشابك الجدل، وتعدد مواقف الدوائر المختلفة، أن نضع خطوطًا فاصلة بين مؤيدي العالمية ومؤيدي الخصوصية.

وتجد الناشطات أنفسهن في ورطة أخرى: فالقوى المحافظة في مصر تتهمهنَّ بتبني البرامج الغربية في الوقت الذي تحاول فيه المنظمات والحكومات الغربية لمد سلطتها المطلقة على قضايا المرأة وحقوق الإنسان. وانطلاقًا من موقفهن الحرج هذا تعبر ناشطات كثيرات عن غضبهن تجاه ذلك التصور الذي يحرمهنَّ من الفاعلية والخيال الإبداعي. وتشعر الناشطات أنَّه فيما يتصل بالنشاط في مجالي النساء وحقوق الإنسان، فإنَّ وكالات التنمية والمؤسسات النسوية الغربية، والحكومات الغربية، والمؤسسات الأكاديمية الغربية أيضًا، تشارك في حرمان النساء المصريات من القدرة على تشكيل نظم القيم والأفكار السياسية الخاصة بهن. وتواجه الناشطات أزمة مماثلة في مواجهة قضية العلمانية التي ناقشتها في الفصل الرابع. غير أنَّه لا شك أنَّ النساء المصريات يشتبكنَّ في صراع نشط حول المعاني، والقوى، والتغيرات سواء فيما يتصل بتفسيرات العلمانية أم بقضايا النساء.

هوامش

(١) تناقش هبة الخولى Heba El-Kholy (1998) الفجوة ما بين اهتمامات النساء المصريات الفقيرات ومشكلاتهن، وممارستهن من ناحية، والناشطات المصريات من ناحية أخرى. انظر تحديداً "مفاوضات الزواج وصفقاته" (الفصل السادس).

(٣) فى البداية لم تُبد الناشطات المصريات اهتمامًا كبيرًا بمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية. وخلال الجلسة التحضيرية الأولى كان الوفد المصرى يتكون من ممثلى الحكومة وحدهم، بينما مثل الجمعيات الأهلية مسئول رسمى من وزارة الشئون الاجتماعية. وبعد هذا اللقاء طالب المجتمع الدولى مصر بإشراك الجمعيات الأهلية مباشرة الأمر الذى أدى إلى الترشيح الرسمى لخمسة مندوبين عن الجمعيات الأهلية. وكانت عزة حسين أحد هؤلاء المندوبين، وهى ناشطة فى المجال النسائى وترأس الاتحاد المصرى لتنظيم الأسرة. وفى انتهى الأمر بتوليها رئاسة منتدى الجمعيات الأهلية المصرية فقبلت كافة المنظمات بوصفها جمعيات أهلية حتى إذا كان تسجيلها قد تم على أساس أنَّها شركات غير ربحية أو شركات مدنية ولم يجرِ تسجيلها كمنظمات تطوعية خاصة أو جمعيات أهلية لدى وزارة الشئون الاجتماعية (Seif El-Dawla & Ibrahim, 1995 : 115)

(٤) اتفاقية الأمم المتحدة لإلغاء كافة أشكال التفرقة ضد المرأة صدرت عام ١٩٨١ بتفويض من الأمم المتحدة. وقد صدَّقت مصر على الاتفاقية مع العديد من التحفظات مثلها فى ذلك مثل الكثير من البلدان الإسلامية. انظر Mayer (1995) لتحليل مفصَّل.

(٥) تم تسجيل الجمعية باسم مركز دراسات المرأة الجديدة فى بداية عام ١٩٩١، ولا تزال الجمعية تشير إلى نفسها باسم "المرأة الجديدة".

(٦) ما أن تنتهى إحدى الجمعيات من بحثها خلال التحضير للمؤتمر حتى يدعو المنسق لحملة بحوث النوع لعقد اجتماعات فى مجالات مختلفة (النقاط المحورية). وتقوم الجمعية التى أجرت البحث فى موضوع بعينه بتقديمه ومناقشة نتائجه، وهى مرحلة تؤدى فى كثير من الأحيان إلى إدخال التعديلات عليه. وفى هذه اللقاءات، التقت ناشطات قاهريات بزميلات لهن من أنحاء مصر، وقد أثمرت اللقاءات والمناقشات مع القاعدة العريضة من الريف والمدن الصغيرة نتائج تفوق فى قيمتها المناقشات المعتادة بين الناشطات والباحثات فى القاهرة.

(٧) قررت اللجنة الوطنية المصرية للجمعيات الأهلية العمل لتنفيذ برنامج عمل مؤتمر القاهرة للتحضير لمؤتمر بكين. وقد تشكلت لجنة فرعية عن المساواة بين الجنسين لضمان أنَّ مشروعات بكين تتوَّجه توَّجهًا عمليًا

(NCPD, 1995 : 7) . وقد انتقدت عدة ناشطات عملية اتخاذ القرار المتصلة بالتحضير لبكين لأنهن رأين أنها أقل ديموقراطية من عملية التحضير لمؤتمر القاهرة.

(٨) تقع الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية USAID على الجانب المتطرف للمنظمات "الشريرة". وقد حسنت مؤسسة فورد من سمعتها فى السنوات الأخيرة وتقدمت إلى منتصف المقياس جنبًا إلى جنب مع المنظمات التابعة للأمم المتحدة مثل اليونيسيف. وتقوم GTZ الألمانية بعمل طيب يدفع بها إلى جانب "الخير" من المقياس، بينما تحتل وكالات التمويل النرويجية، والهولندية، والدانمركية الموقع الأفضل على المقياس.

(٩) يوضح كفين دواير (1991) Kevin Dwyer وسامى زبيدة (1994) Sami Zubaida أنه لا يوجد موقف إسلامى واضح من الجدل حول حقوق الإنسان.

(١٠) تفحص إليزابيث ماير بعض التحفظات التى تثيرها الحكومة المصرية فيما يتصل بالـ CE-DAW فى إطار عام من النفاق الذى يمارسه السياسيون الذكور الذين يؤكدون على مبدأ المساواة بين الجنسين بينما يقاومون وضعه موضع التنفيذ بل ويعارضونه علنًا. (Mayer, 1995 : 104-32) .

(١١) يكشف تحليل ر.و. كونل عن دور الدولة فيما يتصل بالإصلاحات النسائية والسياسات الجنسية الطبيعة الرجعية والمحافظة للدول الغربية فى الكثير من الأحيان.

الخاتمة: الوقوف بين المتغيرات

تمثّل أحد الأهداف الرئيسية لتسليطى الضوء على الجماعات ذات الاتجاه العلمانى فى كتابى هذا فى تحقيق التوازن مع الاهتمام المتزايد بالدوائر الإسلامية الذى شاع فى الكثير من الكتابات التى صدرت مؤخراً عن الشرق الأوسط ، فقد قصدتُ إلى تقديم صورة أكثر اكتمالاً للفاعلين السياسيين فى مصر المعاصرة. وقد شكّل ما تبديه الناشطات العلمانيات من تنوّع موضوعًا متسقًا فى بحثى، عالجته من زوايا متعددة ألخصها فى خاتمة الكتاب.

فقد حاولت من خلال كتابى أن أثبتُ أنّ أى تحليل لمواطن التوتر والجدل فى الحركة النسائية المصرية المعاصرة يدعو لمعالجة الثقافة السياسية الأكثر شمولاً وهو المجال الذى تقع هذه الأحداث فى إطاره. فعلى سبيل المثال فإنّنا نجد أنّ ظهور جمعيتى "المرأة الجديدة" و"معًا" وتطورهما يمثل بوضوح بعض أزمة القضايا التى لم يوجد لها حل، ومنها على وجه الخصوص مشكلات اليسار السياسى عامة فى مصر. فقد أثار انهيار الاتحاد السوفيتى والجاذبية المتزايدة للجماعات الإسلامية بين الطبقات الشعبية مجموعة من ردود الأفعال، وفى كثير من الأحيان دفعت الناشطات لاتخاذ موقف دفاعى.

وقد ترك التأثير المتزايد للدوائر الإسلامية بصمته على الثقافة السياسية المصرية حيث تهيمن البرامج الإسلامية على الإطار الخطابى. فحيث لم يعد لليسار قدرة على تقديم بديل مقبول فإنّ الكثير من القضايا التى تصدى لها اليسار سابقًا مثل العدالة الاجتماعية والاستقلال الوطنى أصبحت تشكل جانبًا من الخطاب البلاغى الإسلامى. أضف إلى ذلك أنّ ليلى أبو لغد (1998b) تشير إلى أنّ بعض الإسلاميين استخدموا التصورات الحداثية لأدوار النساء فى المجتمع، والعلاقات الزوجية، والأسرة، وبالتالى

دخلوا فى تنافس مع الحداثيين المحافظين والناشطين السياسيين التقدميين حول هذه القضايا. وفى أيامنا هذه، يثير الإسلاميون الجدل حول موضوعىّ الأصالة والهوية، ويؤثرون فى أسلوب معالجة الفاعلين السياسيين الآخرين مثل الناشطات العلمانيات لهاتين القضيتين.

وبما أنَّنى سلطتُ الضوء فى الفصل الأخير على التداخل فى الأطر المرجعية لحركة النساء العلمانيات والثقافة السياسية العامة فى مصر، فمن المهم أن أؤكد أنَّه على الرغم من هذا التداخل فإنَّ هناك اختلافات كبيرة بين الدوائر السياسية التى تحتل فيها الناشطات مكانًا بارزًا.فبعض الناشطات يؤيدنَّ إطار الحداثة والاعتماد على الغير، وفى كثير من الأحيان يسعينَّ لإيجاد سبل جديدة لاجتذاب المؤيدين عن طريق المشاركة فى نشاط الرعاية الاجتماعية. وهناك أخريات تقدمنَّ خطوات للأمام ووضعنَّ الأطر السائدة وأشكال النشاط عامة موضع الشك، غير أنّهن وجدن أنفسهن هدفًا لهجمات دائمة من قبِل الإسلاميين والحكومة والأصوات والمصالح الوطنية، كما أنَّهن فى شقاق دائم حول اكتساب الشرعية والحصول على الموارد. ومع ذلك فإنَّ بعض الناشطات ينتقدن هذه الخطابات التى تقدم تبسيطًا مخلاً للأمور وذلك بسعيهنَّ لإقامة أُطرٍ مرجعية جديدة والبحث عن أشكال جديدة للتنظيم. وفى كثير من الأحيان يؤدى غيابُ نماذج النظم الديموقراطية غير الهرَّمية إلى صراعات وتوتر فى العلاقات الأمر الذى يضع الناشطات أمام تحدٍ إضافى. وتعانى الناشطات الملتزمات بالأسلوب الديموقراطى فى اتخاذ القرار من نكسات كثيرة فى سعيهنَّ للتوصل إلى سبل مبتكرة لتنظيم أنفسهن. وفى سياق هذه المحاولات نجد أنَّ بعض الناشطات يظهرن على الساحة بوصفهن قوة مؤسسة للديموقراطية فى مصر المعاصرة.

وقد أوضح عرض الذكريات الذى قدمته فى الفصل الأخير عن تاريخ جمعيتىّ "المرأة الجديدة" و"معًا" عن الجانب الشخصى للعديد من العلاقات المتوترة داخل الحركة النسائية. فلا تقتصر المشكلات على الخلافات السياسية والإيديولوجية بل إنَّها تتطور بين الناشطات اللائى بدأنَّ الطريق سوياً كصديقات. وكما أوضحت من خلال سيَّر الحياة فى الفصل الثالث، فإنَّ هذه الصداقات قد تكون مصدراً للقوة أو للصراع. وغالبًا ما يمتزج "الشخصى" و"السياسى" بحيث تتحوَّل الخلافات والمشكلات

الشخصية إلى إشاعة جو من التوتر فى المحيط السياسى. ويعد هذا أمراً خطيراً بصفة خاصة إذ أنَّ الناشطات ما زلنَّ يحاولنَّ البحث عن هياكل ديموقراطية وأساليب تنظيمية تستوعب الاختلافات والصراعات وتسمح باستمرار الأنشطة.

الأنشطة النسائية والدولة

تستقر الخلفيات المتنوِّعة للأنشطة النسائية المعاصرة فى نقاط التقاء تاريخية محددة وفى العديد من التجارب والدوافع الشخصية فى الوقت ذاته. وقد قدمت فى الفصل الثالث ما أراه من أنَّ الاتجاهات والأهداف والبرامج وأشكال المشاركة السياسية تتأثر كلها بالاتجاهات السياسية والأحداث التاريخية. ولا تحدد تلك اللحظات التاريخية فى التقائها بالتجارب الشخصية العمل السياسى، وإنَّما تشكل الاحتمالات وتضع أُطراً للخيارات. إذ تشكل "الخبرات التكوينية" التى دفعت الناشطات للمشاركة الفردية فى الأنشطة النسائية نقاطاً مرجعية ومصادراً للأفكار والفعل بشكل أو بآخر، حتى وإن كان التعرض لهذه التجارب والخبرات حدث على غير اتساق.

وقد لعبت الدولة وسياساتها فى مصر عبر التاريخ دوراً رئيسيًا فى تشكيل العلاقات بين الجنسين. وفى الفصل الثانى قمت باستكشاف العلاقة المتغيرة والغامضة بين الحركة النسائية المصرية والدولة. وقد استعرت الصياغة الفكرية لـ"نظم النوع" التى قدمتها كونل Connell (1990) فى محاولتى لبيان الوسائل التى لجئت إليها النظم المصرية المتغيرة – فى عهود رئاسة عبد الناصر، والسادات، ومبارك – لتشكيل مفهوم النوع من خلال السياسات والنصوص القانونية.

وفى هذا السياق أصبح من الواضح أنَّ النساء قد جرى وصفهنَّ فى الوقت ذاته بأنَّهن مواطنات ينتمينَّ للعصر الحديث، يتمتعنَّ بالمساواة فى الحقوق والواجبات، ويعتبرنَّ حافظات للأصالة الثقافية، ومن ثمَّ فإنَّهن مسئولات عن حماية "التقاليد" و"الثقافة الأصيلة". وتشكل نقاط التوتر الكامنة فى هذا التناقض السياسات النسائية وتؤثر فيها، فالناشطات ينبغى أن يعملنَّ مع الدولة وضدها، على أساس من الطبيعة الخاصة بالدولة وسياساتها. وفى مصر المعاصرة، تتواصل مظاهر الغموض والتناقض

فى سياسات الدولة. إذ نجد أن النظام يتعرض لضغوط شديدة كى يُصدر تشريعات وسياسات أكثر محافظة فى مجال المرأة والأسرة ويقوم بتنفيذها، وذلك نتيجة للمواجهة المستمرة مع الإسلاميين، بينما تزايد تأثير الأجهزة الخارجية من وكالات وهيئات دولية خلال العقد الأخير، الأمر الذى يرفع من درجة التزام الدولة المصرية بمعاهدات الأمم المتحدة ذات الصلة بحقوق النساء.

وقد عبرت عن رأيى تجاه مظاهر الغموض الواضحة فى الدولة المصرية فى عهد ما بعد الاستعمار، وتجاه سياساتها المحددة المرتبطة بالأحداث التاريخية، وانقساماتها الداخلية، وروابطها بالدوائر الدولية، من حيث أنَّها تمثل عوامل تحدد علاقات النساء المتغيرة مع الدولة.فالأمر لا يقتصر على قيام جمعيات مختلفة بتبنى استراتيجيات مختلفة تجاه الدولة وتحديد علاقات مختلفة معها، بل يتعداه فيما يبدو من تأثر الناشطات بأشكال مختلفة، إذ تقع عليهنَّ سياسات الدولة التى تساندهن وتضطهدهن فى الوقت ذاته فى محاولة للتأثير عليهن. وبالتالى فإنَّ الجمعيات النسائية تمثل جانباً من مجتمع مصر المدنى الذى تتراوح درجة استقلاله عن الدولة بدرجات متفاوتة حتى وإن لم تمثل تلك الجمعيات سوى قطاع ضئيل من هذا المجتمع.

وفى الفصل الثانى عبرت عن اتفاقى مع سعاد جوزيف التى تؤكد أنَّ الإهمال العام للأنشطة النسائية فى المناقشات الدائرة حول المجتمعات المدنية فى الشرق الأوسط تعكس اتجاهًا عامًا لصياغة فكرية للـ"مجال العام" من خلال النشاط والمشاركة الذكورية. (Joseph, 1993) ومع ذلك فكما أوضحت خلال كتابى فإنَّ النساء يشاركنَّ بإيجابية فى صراعهنَّ مع الدولة حول تشكيل سياسات النوع. وتشارك الناشطات بدرجات متفاوتة فى الأنشطة على مستوى القاعدة العريضة ويتطلعنَّ للتوصل إلى وسائل غير هرَّمية فى التنظيم، وبالتالى فإنَّهن يشاركن فى عملية نشر الديموقراطية. كما أنَّ الناشطات، مثلهنَّ فى ذلك مثل الفاعلين السياسيين الآخرين فى المجتمع المدنى بمصر، يدخلون مراراً فى صراعات من أجل الحصول على موارد للتوسع فى نشاطاتهن. وفى كثير من الأحيان تتبنى الناشطات أطراً مرجعية إسلامية، لأغراض استراتيجية فى بعض الأحيان، ودون ما قصد فى أحيان أخرى. غير أنَّ بعض الناشطات العلمانيات يقفنَّ فى مواجهة الدوائر الإسلامية فى محاولة للسيطرة على أُطر الخطاب والأنشطة داخل المجتمع المدنى ويعبرنَّ عن آرائهنَّ علنًا بشجاعة.

البرامج الدولية

ويُعَدّ تأثير المؤسسات الدولية، مثل منظمات الأمم المتحدة وهيئات التمويل الدولية، عاملاً حاسمًا فى تشكيل السياق السياسى للحركة النسائية وبصفة خاصة فى السنوات الأخيرة. ولا شكل أنَّ أهداف المؤسسات والوكالات الدولية شاركت فى تشكيل سياسات الدولة الحالية وبرامج الأنشطة النسائية المعاصرة. غير أنَّه يتعين علينا أن نطرح سؤالاً عن مدى نجاح الجمعيات النسائية فى الضغط والتأثير للحصول على الدعم لبرامجها المحلية التى قد تتطابق مع الأولويات الدولية أو لا تتطابق. وبالفعل فإنَّ الطرف المحلى مثل الناشطات المصريات لا يقتصرن على تبنى البرامج الدولية ولكنَّهن يلجأنَّ لانتقاء القضايا العالمية وتطويعها وإعادة تفسيرها لتناسب حاجاتهنَّ وأولوياتهن.

وتتعدد أوجه تأثير البرامج الدولية على الأنشطة النسائية فى مصر بما لذلك من آثار إيجابية وسلبية.ويعد التنافس على الحصول على التمويل الأجنبى سِمّة سلبية للوجود المتزايد لمنظمات التمويل الدولية؛ ففى كثير من الأحيان يؤدى التنافس إلى إذكاء مشاعر الغيرة وتشجيع الفساد والانقسامات بين الناشطات. وفى بعض الحالات لا تستمر المشروعات أو الحملات طويلاً لأنَّها كانت مجرد استجابة لـ"تمويل متاح" وليس لبرامج أو قضايا محلية. ويشكل التحول المهنى لقطاع الرعاية الاجتماعية سابقًا والنشاطات السياسية أثرًا جانبيًا أكثر تعقيدًا. فقد أوجدا موقفًا يطغى معه الاتجاه المهنى على الأهداف السياسية، الأمر الذى يزيد من خطورة التنافس والغيرة. ومن ناحية أخرى فإنَّ تحويل الأنشطة إلى مهنة تتصل بالرعاية الصحية، والصحة الإنجابية، والقضايا القانونية، والتنمية يتطلب قدراً أكبر من التخصص والخبرة بدت واضحة على نحو إيجابى فى نوعية المشروعات المختلفة وإصدارات الناشطات المعاصرات.

وعلى الرغم من أنَّ الصراع حول الموارد يمثل عقبة فى طريق التضامن والعمل الجماعى، وقد تعطى الدافع للمنظمات المانحة كى تفرض برامجها، فإنَّ بعض الجماعات والأفراد قد حققنَّ نتائج مثمرة ومؤثرة تخدم أهدافهنَّ وأولوياتهنّ. فالناشطات المصريات والمنظمات الدولية المانحة يشترك كل منهما فى لعب دور فى

تحديد مدى نفع التمويل الأجنبى وتأثيره. فالجمعيات والشبكات النسائية التى أخضعت موضوعًا محددًا للبحث الوافى، وقامت بصياغة أهداف واضحة، وقدمت التنظيم الهيكلى لضمان التنفيذ الفعلى لمشروعاتها المقترحة تتاح له فرصة كبيرة كى تستغل الأموال المخصصة أفضل استغلال. كما أنَّ سياسة المنظمات المانحة فى تخصيص الأموال ومراقبتها، فضلاً عن حساسيتها تجاه الحاجات المحلية، وأسلوب معالجة الأمور، تبدو أيضًا عاملاً أساسيًا ينعكس على التأثير الفعلى للموارد التى تقدمها.

وتوحى مشاعر القلق تجاه التمويل الأجنبى، وهو ما أوضحته فى الفصل السابق، أنَّ هذا التمويل أصبح يمثل كل ما هو خطأ فى مصر المعاصرة. إذ يُنظر إلى التمويل الأجنبى بوصفه شكلاً من أشكال التدخل الخارجى الذى يثبت افتقاد مصر لاستقلالها. والأمر يتعدى فى واقع الأمر تدخل المانحين الأجانب فى البرامج المحلية المرتبطة بقضايا المرأة؛ فالجدل الشرس الدائر حول هذا الموضوع يقع فى كثير من الأحيان على خلفية من المصالح المتضاربة وصراع القوى. وغالباً ما يلقى الواقع المادى المؤلم، ومثال ذلك الأزمة الاقتصادية المستمرة، بظلاله على المواقف المعادية للإمبريالية، الأمر الذى يفسر جانبًا من الغموض والصراع فى عملية بناء الدولة التى تتسم بالتعقيد فى عهد ما بعد الاستعمار.

وبالمثل، فإنَّنى قمت بدراسة الانطباعات التى تثيرها المنظمات الدولية وتقييم المؤتمرات الدولية على ضوء الصراع من أجل الاستقلال السياسى وخاصة من التأثير الأمريكى. غير أنَّنى توصلت إلى نتيجة مفادها أنَّ تأثير المؤتمرات الدولية، وخاصة مؤتمر القاهرة الدولى للسكان والتنمية (١٩٩٤)، ومنتدى المرأة العالمى فى بكين (١٩٩٥) إلى حد ما، كان على جانب كبير من الأهمية. فعلى الرغم من أنَّ الناشطات انتقدنَّ تأثير الوكالات والمنظمات الغربية، أو الحجم الهائل لمثل هذه المناسبات الدولية، فإنَّ معظمهن أقررنَّ بأنَّ لقاءهنَّ مع الناشطات من مختلف أرجاء العالم شكل بالنسبة لهن تجربة عظيمة للتعلم والاستلهام. وقد أتاحت فرصة التحضير لمؤتمر القاهرة الفرصة للناشطات والجمعيات الأهلية للاتصال على المستوى الوطنى، الأمر الذى كان موضع ترحيب منهنَّ. وعلى الرغم من الشكاوى من محاولات الدوائر الغربية السيطرة

على المناقشات ووضع البرامج، فإنَّ كلا المؤتمرين كشفا للكثيرات أنَّ ما هو "دولى" لا يتساوى مع ما هو "غربى". وقد تركت القضايا التى أثارتها الناشطات من أفريقيا وجنوب آسيا أثرًا عميقًا على المشاركات المصريات، اللائى أدركن للمرة الأولى فى الكثير من الأحيان، وجود أوجه تماثل ومشاركة فى الهموم التى تهاجم كثيراً داخل مصر على أساس إسرافها فى التأثر بالغرب.

وقد تزايد فى مصر المعاصرة وجود منظمات الأمم المتحدة وقراراتها، والمؤتمرات الدولية، والمنظمات المانحة، والوكالات الحكومية وغير الحكومية، ووسائل الإعلام الدولية كما تزايد تأثير هذه الجهات بغض النظر عن النتائج المحددة التى تخلفها. ولذلك فإنَّ أى تحليل للحركة النسائية يجب أن يأخذ فى الاعتبار هذا البعد الدولى الذى يتخطى حدود الوطن ويقوم بدراسة المستوى الذى أطلقت عليه مستوى التعبئة شبه الموَّجهة أو شبه المستقلة. ولا شك أنَّ بعض الوكالات الغربية، وخاصة الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية إلى جانب الكثير من الوكالات الأخرى، تحاول أنَّ تؤثر على برامج الفاعلين السياسيين المحليين وأنشطتهم. غير أنَّ وصف الناشطات المصريات بأنَّهن مجرد مستقبلات للتمويل الأجنبى ومتواطئات عن رضا منهنَّ مع المؤامرات الغربية يعَّد اتهامًا يخلو من الصحة والمنطق. فالسيدات اللائى قابلتهن قادرات على الاختيار، والانتقاء، والجدل، والتفاوض، وتحدى البرامج الدولية. وبينما يتجه البعض إلى اقتناص الفرص وتكثيف الجهود فى المجال المهنى، فإنَّ البعض الآخر يفلحنَّ فى متابعة أهدافهنَّ دون تقديم تنازلات لا داعى لها. وأعنى بذلك أنَّ الناشطات المحليات تتوافر لديهن القدرة على العمل ويمكنهن انتقاء البرامج العامة وتطويعها لتتناسب وأهدافهن المحلية.

قضية التنوّع

كشف تحليلى لفهم الناشطات المصريات للحركة النسائية المصرية (الفصل الثانى) تنوّعًا فى المواقف والآراء تعكس تعدد الاتجاهات المعاصرة. كما أنَّنى استكشفت عدة مستويات من استقلال الجمعيات النسائية واعتمادها على الدولة. وقد أضاف التنوّع فى "نقاط الدخول" للأنشطة النسائية، وهو ما اتضح فى سِيَرْ حياة

الناشطات التى قدمتها فى الفصل الثالث، بعداً حياتياً للتحليل العام للمسارات التاريخية والسياسية.

كما يمثل مفهوم التنوّع محوراً تحليلياً يتصل بفهم الناشطات المعاصرات العلمانية والأساليب التى تبدو بها فى نشاطهنَّ السياسى (الفصل الرابع). وقد تطلعت إلى تحدى التصورات التى لا تميز ما بين الناشطات العلمانيات، وخاصة على ضوء التحليلات التى تقدم ظلالاً متعددة للاتجاهات الإسلامية فى مصر المعاصرة. وقد أصبح مصطلح "العلمانية" فى الثقافة السياسية المعاصرة، فضلاً عن الكثير من التحليلات الأكاديمية، يشير إلى فئة هامشية، كما أنَّه يُستخدم غالبًا فى مجال تجاهل الهموم، والمصالح، والأهداف الحقيقية لمن يوصفوا بالعلمانيين. وقد أكدتُ أنَّ التصنيف تحت مسمى "العلمانية" يخفى وراءه مجموعة من الاتجاهات والمواقف السياسية التى لا يمكن ضمها تحت فئة متجانسة واحدة. ويصدق ذلك بصفة خاصة فى سياق تزايد استخدام مصطلح "العلمانية" فيه لوصف غير الإسلاميين، الأمر الذى يؤدى إلى تشيؤ انقسام يتلاعب به الإسلاميون أنفسهم بمهارة.

وفى الفصل الخامس قدمتُ دراسة مفصلة عن الخلافات الهامة بين الناشطات من ناحية أهدافهنَّ وتطلعاتهنَّ، والأساليب التى يتبعنَّها لتحويل هذه الأهداف والتطلعات إلى مشروعات وحملات محددة. وعلى مستوى الأهداف المعلنَّة رسمياً لاحظتُ تشابهاً كبيراً بين الجماعات المختلفة التى أخضعتها للتحليل. غير أنَّ تحليلاتى للأهداف الأكثر تحديداً والأولويات التى تضعها هذه الجماعات كشف اختلافات كبيرة. فقد أبدت السيدات اللائى قابلتهنَّ آراءً مختلفة بدءًا من تعريفهنَّ لمصطلح السياسة نفسه (والذى لا يتساوى فى كثير من الأحيان مع الأنشطة النسائية بل يرتبط بالاقتصاد السياسى وحده) ومروراً بمفهومهنّ عن ما تتطلبه الأنشطة النسائية. وقد ذكرنَّ من ضمن الأولويات الكفاح ضد الفقر، ومحو الأمية، ورفع درجة الوعى بالحقوق القانونية، وحملات تعديل القوانين القائمة (مثل قانون الأحوال الشخصية أو قانون الجنسية) وزيادة تمثيل النساء سياسيًا. وتُترجم هذه الأولويات إلى مشروعات على أرض الواقع، وقد قدمت وصفًا لبعضها فى الفصل الخامس، وهى تدل على أشكال المشاركة المتنوعة للأنشطة النسائية.

وقد سلطت الضوء فى مناسبات عديدة خلال كتابى على قيام عدد قليل من الناشطات يتجه للازدياد بتطوير مواقف نسائية تقع خارج الأُطر السائدة للحداثة أو نماذج الاعتماد على الغير. وتضم هؤلاء الناشطات أشكال الاضطهاد الخاصة فى محيط الأسرة، وبالتالى يوجهنَّ الأنظار للارتباط ما بين"الخاص" و"العام". وقد قدمت اقتراحًا يتفق مع ما أشارت إليه ميرفت حاتم (١٩٩٣) أنَّ هؤلاء السيدات قد يفلحنَّ فى إيجاد "خطاب مستقل" جديد يقدم أدوات تحليلية شاملة لتعقيدات موقف النساء ويقترح حلولاً مرضية.

إضفاء الشرعية على الاستراتيجيات

تصدر أقسى الاتهامات وأشرس الهجمات بين الناشطات اللائى شاركنَّ فى مواقف واحدة ثم تفرقت بهنَّ السبل بعد ذلك، مثلما يجرى فى سياقات متعددة أخرى. ويتصدر الفساد، والبورجوازية، والميل لتقليد الغرب، والبعد عن القاعدة العريضة قائمة الاتهامات. ومما يؤسف له أنَّ هذا الجدل يؤدى إلى تنافس كبير حول نماذج "التفكير السليم" ولا يتجه لأى تبادل بنَّاء لإيجاد أرضية أو قاعدة مشتركة للعمل. ومثال ذلك الاتهام بالبعد عن القاعدة العريضة، وهو اتهام يستخدم كسلاح يسهل استخدامه للتهوين من شأن إحدى الناشطات أو إحدى الجماعات. غير أنَّه لا يعنى بالضرورة أنَّ الجهة التى صدر عنها الاتهام وثيقة الصلة بهذا النوع من النشاط. ولا أعنى بذلك أنَّ الفجوة ما بين الأنشطة النسائية على مستوى الطبقة الوسطى الحضرية وحاجات نساء الطبقات الأدنى ومصالحهنَّ لا تجد من يعمل على تخطيها. فالأمر على عكس ذلك تماماً. وهناك بالفعل جماعات وأفراد يبذلونَّ جهودًا كبيرة، وخاصة بعد انعقاد مؤتمرىّ الأمم المتحدة فى القاهرة وبكين، للمشاركة النشطة والملموسة فى حل مشكلات النساء الريفيات ومحدودات الدخل وهمومهنَّ. غير أنَّ تسليط الأضواء على "الحديث باسم الآخرين"، وعادة ما يكونون من المحرومين، يكشف عن عنصر شعبى قوى فى السياسة المصرية، كما يشير إلى الحاجة الملِّحة لتبرير المشاركة النسائية السياسية وإضفاء الشرعية عليها.

ويتضح من سياق الحركة النسائية أنَّ خلفية الطبقة الوسطى السائدة للناشطات جعلتهنَّ فريسة سهلة لاتهامات النخبوية التى يصحبها اتهام "الاتجاه لتقليد الغرب". وإذا استثنينا الهموم الإنسانية والسياسية (القائمة فى كثير من الأحيان على المفاهيم الاشتراكية المثالية) فإنَّ الشك يساورنى فى أن التحدث باسم المحرومين وتبنى قضاياهم يمثل استراتيجية، وإن لم تكن واعية، لإعلان الانتماء لمصر. فلم تتخلص الحركة النسائية المصرية حتى الآن من إرث النخبوية المرتبط بتاريخ الحركة، ولا تزال ناشطات اليوم يبدينَّ مواقف دفاعية كرد فعل لهذا الإرث. ولعل الناشطات يكتسبنَّ خبرة أكبر فى المستقبل عن طريق الإصغاء لتجارب القاعدة العريضة فضلاً عن تجاربهنَّ الخاصة. فربما أدى تسليط الضوء على تجارب النساء مجموعات وفرادى إلى إضفاء الشرعية على أوجه التصدى لأشكال الاضطهاد الخاصة والمشكلات المرتبطة بانتمائهن للطبقة الوسطى. اضف إلى ذلك أنَّ سلوكيات أكثر الناشطات تمتعًا بحقوقهنَّ والتى يبدو معها أنَّهن لا يعانين أية مشكلات على الإطلاق لا تعدو أن تكون إظهاراً لمشاعر الأمومة تجاه أخواتهنَّ المحرومات. ولن يؤدى هذا الاتجاه لإزاحة القضايا ذات الأولوية، مثل الفقر والتعليم، من محلها، بل أنَّه سيضيف مستوى شخصى أكبر للوعى، وبالتالى يوسِّع من قاعدة النشاط ويعمقها.

تشيؤ الثقافة والاختلاف الاستعمارى(١)

وترتبط باتهام الناشطات بالنخبوية اتهامات شائعة أخرى بـ"تقليد الغرب" والبعد عن "تمثيل" الثقافة المصرية. وتلجأ الناشطات لاستراتيجيات مختلفة للرد على هذه المحاولات لاستبعاد آرائهن وعملهنَّ السياسى، فيؤكدنَّ ولاءهنَّ لـ"ثقافتهنَّ"، وهنَّ بذلك يستخدمنَّ الخطاب البلاغى الذى يوجهه ضدهنَّ الدوائر الإسلامية والوطنية المحافظة، بل ويضفينَّ التشيؤ على مفهوم الثقافة المصرية الثابتة المتجانسة. ووجه التناقض فى هذا المقام يتمثل فى أنَّ الناشطات أنفسهن اللائى يجذبنَّ الأنظار إلى النساء الفقيرات والريفيات بوصفهنَّ يعانينَ من وضع مختلف ويحتجنَّ لمن يدافع عنهنَّ، يدمجنَّ الطبقات الريفية، والحضرية، والطبقات الأدنى والوسطى تحت مسمى "ثقافتى" عندما يضطررنَّ للدفاع عن أنفسهن أمام من ينتقدهنَّ من الإسلاميين أو الوطنيين المحافظين أو النقاد الغربيين على السواء.

وفى الفصل السادس عبرت عن اقتناعى بأنَّه على الرغم من شيوع استخدام مصطلح "الثقافة المحلية" فى الخطاب السياسى المصرى، فإنَّ مدى نفع هذا المفهوم وصلاحيته فى حاجة للمراجعة. وقد أعرب العديد من الباحثين فى بلدان أخرى تمر بمرحلة ما بعد الاستعمار، فإنَّ التقاليد والثقافات لا تمثل وحدات ثابتة ومحددة، كما أنَّها تخضع للتغيير وتتعرض لتأثير اللقاء والتبادل الثقافيين بأى شكل قد يتخذانه. وحتى بدون اللقاء مع ثقافة أخرى فإنَّ صراع القوى وما يصحبه من توتر بين القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة كفيل بإحداث تغييرات وتحولات على مر الزمن. فالتقاليد فى أنحاء العالم تتعرض للتعديلات والتحولات بل ولإعادة صياغتها لتتناسب والمُثل التى يؤمن بها من يحتل موقع السلطة. ويرى عزيز العظمة أنَّ "ما يبدو فى الشرق تحت ستار التقاليد هو فى واقع الأمر خطاب دفاعى أو إصلاحى يتجه للراديكالية لا يتصل بأى حال من الأحوال فى صياغته أو معايير صلاحيته بالتقاليد، فالتقاليد لا تثبت ذاتها، فهى مجرد مصطلحات". (Al-Azmeh, 1993:40). وتفترض لغة "الأصالة"، كما يقول عزيز العظمة، وجود هويَّة ثقافية، "متشابهة، ومستمرة عبر الزمن، وتضع نفسها فى علاقة تمايز مع موضوعها التاريخى". (Ibid.: 42)

ويكمن سبب آخر لرفض التصوير الجامد لـ"ثقافة أصلية" وقيم لا تتغير فى مقابل "الثقافة الغربية"، وهو سبب يدعو للسخرية، إذ أنَّ هذا الانقسام ابتكره المستعمرون فى المقام الأول لتأكيد الاختلاف بينهم وبين المستعمَّرين. ولم ينظر المستعمرون إلى هذا "الاختلاف الجوهرى" بوصفه مصدراً للإثراء أو المعرفة، فقد صاغوه ليشيروا به إلى "تفوق ثقافة الغرب" و"بربرية الثقافة المحلية". أى أنَّ هذا االتصور كان يمثل الآخر فى وضع أدنى ومختلف كل الاختلاف، ولذا فإنَّه كما يؤكد بارثا تشاترجى "يحتل مرتبة دنيا لا يُرجى ارتقاؤه عنها". (1993:33)

ولم يقتصر التصور الاستعمارى للاختلاف على تشويه يعتمد على سمو الحضارة الأوروبية المركزية فى مقابل ثقافات الشعوب المستعمرَّة، بل إنَّه تضمن تضخيماً للذات يفتقر إلى أى حس سليم.فجرى تقديم الثقافة الغربية بصورة مثالية تلتزم من خلالها بقيم المساواة، والحرية، والإنسانية فى مقابل الممارسات الفعلية للـ"حضارة الغربية". وتقول الناشطة النسائية أوما نارايان فى هذا المقام "إنَّ رؤية الذات لم يعكر صفوها

انخراط القوى الغربية فى تجارة العبيد والاستعمار، أو إنَّها قد قاومت منح الحقوق السياسية والمدنية لعدد كبير من الرعايا الغربيين بما فى ذلك النساء". (1997:15).

وقد احتلت مفاهيم النوع، وخاصة القيم والممارسات المتصلة بالنساء، محل الصدارة فى تأكيد الاختلاف الجوهرى للمستعمِّرين وتفوقهم. فخلال الكفاح من أجل الاستقلال، وفى أعقاب رحيل المستعمٍّر، استمر الخطاب البلاغى والسياسات الوطنية فى تسليط الضوء على الاختلافات فى القيم والأعراف الثقافية، وخاصة تلك المرتبطة بالنساء. وقد قدَّم بارثا تشاترجى (Chatterjee, 1993) رأيًا مؤداه أنَّ الاتجاه الوطنى الهندى ميَّز بين المجال "الخارجى" أو المادى للدولة، والمجال "الداخلى" أو الروحى، وهو رأى يذكرنا بالسياق المصرى. ويقول تشاترجى،

إنَّ النواحى "الروحية" أو "الداخلية" للثقافة، مثل اللغة أو الدين أو مفردات الحياة الخاصة أو الأسريَّة قامت بالطبع على الاختلاف بين ثقافة المستعمٍّر وثقافة المستعمَّر. فبقدر مشاركة الحركة الوطنية فى الكفاح ضد القوى الاستعمارية فى المجال الخارجى للسياسة، بقدر ما .أصرت على استعراض سِّمات اختلافها الثقافى "الجوهرى" حتى تبقى المستعمر بعيداً عن المجال الداخلى للحياة الوطنية وتعلن سيادتها عليه. غير أنَّ المجال الخارجى للدولة، وهو المجال الذى يُفترض "ماديته" فى القانون، والاقتصاد، وسياسة الدولة، أعلنت الحركة الوطنية حربًا شعواء لمحو آثار الاختلاف الاستعمارى. فالاختلاف فى هذا المجال لا يوجد ما يبرره. وفى هذا المجال الخارجى بدا وكأنَّ الحركة الوطنية تؤكد دعاوى عالمية نظام القوى الحديث. (ibid.: 26)

وقد التزم المصلحون والنخبة فى الحركة الوطنية المصرية فى عهد ما بعد الاستعمار بمفاهيم الحداثة الغربية فى سياق المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى تنتمى للمجال "الخارجى". وقد ضمَّنوا مطالبهم حق النساء فى التصويت، وحقهنَّ فى التعليم والعمل. بينما حافظوا على الاختلاف الجوهرى عن الثقافة الغربية فيما يتصل بالمجال "الداخلى" للمجتمع، مثل القيم والأعراف المرتبطة بأدوار النساء وسلوكياتهنَّ اللائقة، وواجباتهنَّ وحقوقهنَّ داخل البيت والأسرة.

ولذلك فلا عجب أن تشارك الناشطات المصريات فى تشيؤ الاختلاف الثقافى الجوهرى، إذ أنَّ احتمال توجيه الاتهام بالخيانة قائم ضد من يبدو تواطؤه مع القوى الاستعمارية السابقة أو الإمبريالية الحالية.ولا شك أنَّ الشعور بالتهديد المستمر من "الثقافة الغربية" ومشاعر الاستنكار تجاهها تقوم على أساس من أرض الواقع إذا تستمر المناورات السياسية فى تشكيلها لمصر فى عهد ما بعد الاستعمار. غير أنَّ من الأجدى للناشطات المصريات على المدى الطويل أن يعلنَّ أن ما يميزهنَّ داخل النسيج الوطنى وخارجه لا يتمثل فى درجة "الأصالة الثقافية" وإنَّما يتمثل فى تحليلاتهنَّ ومناهجهنَّ السياسية، وقيمهنَّ الأخلاقية، ورؤاهنَّ المستقبلية.

وتشترك الكثير من الناشطات فى أرجاء العالم فى تحمل عبء التجربة الاستعمارية والصراع الدائر مع الإمبريالية، ومع ذلك فهنَّ يتصدينَّ للمفهوم الجوهرى للثقافة لأنَّه يُهمل تعقيدات سياقهنَّ الثقافى وحركته. وتقدم الناشطة الهندية أوما نارايان المسألة على هذا النحو البليغ،

إنَّنا فى حاجة للابتعاد عن صورة السياقين الوطنى والثقافى التى تتمثل فى غرفتين مغلقتين، لا يطرأ عليهما تغيير، ويمتد بداخلهما فضاء متجانس، ويسكنهما "أهل الأصالة" الذين يلبسون لباسًا واحدًا، ويشتركون فى وصف مُتَّسِق لقيمهم ومؤسساتهم. فالسياق الوطنى والثقافى لدول العالم الثالث يموج بالقدر نفسه من التعددية، والاختلافات، والتغيرات التى يموج بها نظيراتها فى الغرب. ويذخر العالم الثالث وكذا الغرب فى كثير من الأحيان بآراء ترفع من شأن "الثقافة" و"القيم" الخاصة بكل منهما، بينما تسلب هذه "الثقافة" وتلك "القيم" رعايا كثيرين، بما فيهم النساء، من حقوقهم وتهمِّش مصالحهم واهتماماتهم. (1997:33)

وترى أوما نارايان أنَّ ناشطات العالم الثالث لا يمكن وصفهن بالوقوف "خارج" نطاق الوطن والثقافة لأنَّهن قد ألفن بوجه عام الممارسات، والمؤسسات، والسياسات التى يوجهنَّ لها النقد، ويتأثرنَّ بها. كما أنَّهنَّ مواطنات نشطات يساهم كفاحهنَّ السياسى وحملاتهنَّ فى كثير من الأحيان فى رفع درجة الوعى والاهتمام بالقضايا التى تهم النساء. (.ibid) وتقدم نارايان صياغة أراها مخرجًا ممكنًا ومعقولاً من الحيرة التى تواجه الناشطات فى الكثير من البلدان التى تمر بعهد ما بعد الاستعمار،

إنَّنى أرى التصدى لكافة المحاولات لإسقاط آراء الناشطات النسائيات فى دول العالم الثالث وسياساتهنَّ بدعوى "تقليدهنَّ للغرب"ويكمن جانب من التصدى فى جذب الانتباه للطبيعة الانتقائية للمصطلح وكيفية استخدامه لتحقيق أغراض خاصة، ويتعلق جانب آخر بتأكيد أنَّ كفاحنا يضرب بجذوره فى تجاربنا المستمَّدة من "ثقافاتنا"، و"تمثل" واقعنا المتغير والمعقد بما لا يقل عن كفاح زملائنا الذين لا يشاركوننا الرأى. وتحتاج ناشطات العالم الثالث حاجة ماسة لجذب الانتباه لحقيقة التغيير فى السياق الذى يعايشونَّه ، حتى لا نواجه بافتقاد برامجنا للشرعية بدعوى "التقاليد الثابتة". (Ibid. :30-1)

ويتضمن هذا المنهج الذى تقترحه أوما نارايان، خلخلة الخطاب البلاغى الوطنى والإسلامى، وكذلك الدعاوى التى تنسب للغرب التفوق الأخلاقى والثقافى. ومثلما فشل الخطاب البلاغى الاستعمارى حول القيم الثقافية فى مجال السياسات والممارسات، فإنَّ الحكومات الأوروبية والأمريكية المعاصرة لا يُمكن وصفها بالالتزام الكامل تجاه قضايا النوع. وإنَّنا نجد أنَّ النشاط النسائى قد جرى تهميشه والنظر إليه على أساس أنَّه معادٍ لروح المجتمع فى أكثر من سياق غربى.(٢)

وقد اتضح الاستخدام الانتقائى لدعوى "تقليد الغرب" فى تحليلى لصورة "الغرب" والدراسات الغربية فى الفصل الأول، حيث قدمت رأيى فى قيام المثقفين المصريين عبر التاريخ بعملية انتقاء طوَّعوا من خلالها ورفضوا الآراء الغربية حول الدولة الوطنية. وقد صار واضحًا بالنسبة لى أنَّ عملية الانتقاء لا تزال تشكل الخطاب السياسى المصرى وخطابه البلاغى حتى اليوم. وإنَّنا لا نجد هذه العملية واضحة لدى القوى الإسلامية والوطنية المحافظة فى مصر المعاصرة فحسب، وإنَّما نجدها بقدر أقل بين الناشطات اللائى يظهرنَّ قدرًا كبيرًا من الانتقائية فيما يتصل بالمشروعية الثقافية لنضال النساء من أجل المساواة والتحرر.

وبالتالى فإنَّنا نجد أنَّ عملية تحويل النقاط المرجعية التى استمرت من عهود الاتصال المبكرة بالمستعمرٍ إلى نقاط داخلية وطبيعية لدى الناشطات تضع حدودًا لآفاق الخطاب وقاعدة العمل الخاصة بهنَّ. غير أنَّ هناك قلة من السيدات يتزايد عددها بدأنَّ فى خلخلة الانقسام الذى يعتمد على "الاختلاف الاستعمارى" بشجاعة وإصرار، وذلك

بأن وضعنّ قضايا النساء فى المجال "الداخلى" أو "الخاص" للمجتمع (مثل قضية العنف ضد المرأة)، وبالإشارة أيضًا إلى الآليات التى جرى من خلالها تطويع جوانب من الحداثة الغربية ورفض جوانب أخرى وإدانتها. وبالتالى، فإنّ الجدل حول الحداثة وما يرتبط بها من خطاب التحديث والاعتماد على الغير يمثل نقطة انطلاق أخرى لدراسة الأنشطة النسائية فى مصر.

الحداثة: هل هى الطريق إلى التحرر ؟

ووجهت فكرة اتخاذ التحديث كإطار لتحقيق التقدم والتحرر بالنقد من زوايا مختلفة. فالعديد من الدراسات النقدية التى تنتمى لمنهج ما بعد الحداثة أشارت إلى النواحى اللاإنسانية التى اتسمت بها مشروعات التحديث والتى يعد الاستعمار أحدها. وقد بُذلت جهود قيّمة ومنظّمة ترتبط بالمحاولة لكشف الفظاعات والانتهاكات التى تمت باسم التحديث وتستهدف خلخلة الخطاب العالمى والدراسات التى تتمحور حول أوروبا. ويبدو نقد الحداثة فى مصر فى إطار إسلامى فى الأساس يُقدم على أساس أنّه البديل الصالح الأوحد لخطايا الحداثة.

ولا تشارك الناشطات المصريات إلى حد كبير فى المناقشات التى تدور حول ما تتضمنه الحداثة من معانٍ. وبالنسبة لغالبيتهنّ، وحتى هؤلاء اللائى يعبرنّ عن انتقادهنّ لـ"تقليد الغرب"، فإنّ عملية التحديث يجرى قبولها على أساس أنّها الخلفية الضمنية لتحقيق المساواة. فعلى سبيل المثال، يُنظر إلى التعليم، والاستقلال الاقتصادى، والأسرة الصغيرة، كأوجه للحياة الحديثة التى تساعد فى تحسين وضع النساء. وبالتالى فإنّنى أرى فى هذا المقام خطًا موازيًا للرأى الذى قدمته عن "الاختلاف الثقافى" بحيث يجرى اللجوء إلى ما هو "حديث" فى صلته بالمجال "الخارجى" أو "العام" من الحياة الاجتماعية، بينما تُستخدم "التقاليد" لشرح موقف النساء فى المجال "الداخلى" أو "الخاص" من المجتمع، كما هو الوضع فى الأسرة على سبيل المثال.

غير أنَّ هناك سيدات يعبرنَّ عن شكوكهنَّ تجاه مفهوم الحداثة برمته. وقد أشرنَّ إلى الأساليب التى لجأ إليها دعاة التحديث المحليين لفرض كافة الخطابات الشمولية والمهيمنة على النساء والأقليات. وفى معظم الحالات يساور هؤلاء السيدات الشعور بخيبة الأمل فى الأطر الشمولية مثل الماركسية، والأساليب التى جرى بها تهميش أصواتهنَّ لصالح "الحقائق الكبرى". ويقوم نقدهنَّ للخطاب المهيمن الذى لا يسمح بزوايا أخرى للرؤية على رفضهنَّ لوجهة النظر الذكورية التى تتمتع بكافة الحقوق وتحتل مكانة العرف. كما أنَّهنَّ يرفضنَّ أيضًا الانقسام ما بين الحديث والتقليدى لما يرونَّه من تشويهه لأنماط التقاليد والتغيير والابتكار المعقدة والتطورات السياسية التى ترتبط بها هذه الأنماط.

وهناك شعور بالوقوف على أرض تفتقد للثبات ينتاب من يشارك فى مناقشة حول الحداثة وعلاقتها بالغرب. وتتعلق القضية فى هذا المقام بالعلاقة ما بين التحديث والتغريب. فهل هناك ما يربط بين هاتين العمليتين برباط لا ينفصم، أم هل ينبغى تحليلهما بوصفهما حالتين منفصلتين ؟ وبعبارة أخرى، هل يتسِّم التاريخ الحديث بعولمة النظام الغربى (Al-Azmeh, 1993:39)، أم هل يمكننا أن نتناول بالنقاش مظاهر الحداثة المحلية (Abu-Lughod, 1998b; Miller (ed.), 1995; Sayyid, 1997). وإنَّنى أرى أن الإجابة تكمن فى موقع ما يتوسط هذين الرؤيتين المتنافستين، فلا نجدها فى أى منهما لأنَّ هذه القضية تتسم بالتعقيد والغموض.

وإنَّنى أرى ضرورة التمييز ما بين أسلوب ظهور بعض الأفكار والقيم المعينة فى بادئ الأمر، مثل تلك المرتبطة بالتنوير الأوروبى، والأسلوب الذى تطورت به تلك الأفكار والقيم وأعلنت به عن نفسها. وفى هذا المقام أوّد أن أعيد ما قدمته من رأى لسامى زبيدة Zubaida (1994) الذى ينفى عن التنوير ومفاهيم الليبرالية، والعقلانية، والديموقراطية و حقوق الإنسان أية صلة جوهرية بالغرب. وبعبارة أخرى فإنَّ هذه المفاهيم وإن جرت صياغتها كأسس ومبادئ للثقافة الغربية، فإنَّها قد تطورت عبر صراعات دموية ومريرة على مر الزمن. أضف إلى ذلك أنَّ المُثُل العليا المرتبطة بالتنوير والحداثة فى إجمالها لم تكن متسقة مع الممارسات والسياسات الفعلية للحضارة الغربية.

وقد حصلت القوى الغربية فى الماضى على القدرة الاقتصادية والعسكرية والسياسية لفرض رؤاها وممارساتها، وربما على نفس المستوى من الأهمية فرض الاعتقاد الراسخ بأنَّ قيمها، وأفكارها، وممارساتها تمثل زاوية الرؤية الوحيدة. وقد جرى تصوير الآخرين من منطلق قربهم من أو بعدهم عن هذه "الثقافة النموذجية". كما أنَّ سيطرة الولايات المتحدة على القوى الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية بعد انتهاء الحرب الباردة تجعل العالم يبدو أحادى القطب أكثر من ذى قبل. غير أنَّه على الرغم من التهديد الذى يتضمنه هذا الوجود، فإنَّ "الغرب" قد فقد دعواه باحتكار الحداثة. فقد سرت فى العالم حركات تخطت الحدود الوطنية وتوسعت فى نقل رأس المال والبشر، وانطلقت فى خط موازٍ للانتقادات الداخلية لرؤى الغرب عن الحداثة والمركزية الأوروبية. ويتعين على الخرائط المعاصرة أن تأخذ فى الاعتبار عمليات الإزاحة، ومجتمعات الشتات، وتعدد الثقافات حيث تميع الحدود على نحو متزايد.(٣)

فإذا ما أبطلنا التفكير فى الثقافات باعتبارها "غرفًا مغلقة"، كما تدعونا أوما نارايان بأسلوبها البليغ، فقد يصبح من السهل علينا تصور "حداثة متنقِلة" فى حالة تحول وتغير دائم. ويقوم على هذا المفهوم الكثير من الكتابات التى تستكشف "مواطن الحداثة المحلية" فى سياقات تمتد إلى البرازيل (Rabinow, 1992) ، وترينيداد (Miller, 1994)، والكاميرون (Rowlands, 1995)، وروسيا (Humphrey, 1995) على سبيل المثال. وقد تتواجد أشكال متعددة للحداثة فى حدود الشعب الواحد، كما توِّضح دراسة ليلى أبو لغد لمقاصد المسلسلات التليفزيونية الأمريكية والمصرية ومحتواها وتلقيها فى مصر (الفصل الأول). ويقدم عملها الدليل على وجود "حداثة الفقر" فى ريف مصر وبين الطبقات الدنيا من المصريين، وهى حداثة تختلف على نحو حاسم عن حداثة الطبقة الوسطى بالحضر، والنخبة المهنية فى العاصمة. وتسير نتائج بحثى بين الناشطات المصريات فى خط موازٍ مع النتائج التى توصلت إليها ليلى أبو لغد حيث أظهرت تلك النتائج أنَّ الاتجاه للحداثة أو التقاليد يرتبط إلى حد كبير بأنماط الاستهلاك ورغبات المستهلك. ويذهب بعض المؤلفين من أمثال دانيال ميللر Daniel Miller إلى أنَّ "شرط الاستهلاك"يمثل مصطلحًا محتملاً لمشكلات الحداثة الكبيرة. (Miller (ed.), 1995:2)(٤)

ويمضى دمج الحداثة والغرب فى خط موازٍ لمعادلة مضلِّلة أخرى ألا وهى مساواة العلمانية بالغرب. وفى الفصل الرابع تعرضت بالنقد للصياغات الفكرية الاستشراقية، والأوروبية المركزية، التى تقدم صورة للمجتمعات المسلمة على أساس من تميزها الجوهرى عن المجتمعات الغربية فيما يتصل بعلاقتها بالعلمانية، وذلك لأسباب تتعلق بالاختلاف الجوهرى بين الإسلام والمسيحية. وقد أوضحت أنَّ هذا الموقف يتجاهل التطورات التاريخية للعلمانية وسياقها السياسى كما أنَّه يُسقط الظواهر المتعددة والمتغيرة داخل المجتمعات الغربية (التى تسودها المسيحية غير أنَّها لا تشملها كلها) والمجتمعات المسلمة. وقد عبرت عن وجهة نظرى فيما إذا كانت المسيحية أم الإسلام أكثر توافقًا مع العلمانية بالإشارة إلى أنَّ هذه القضية متشعبة فى مواقف استشراقية واستعمارية وأوروبية مركزية، وأنَّها تعمل على تشيئ جوهر للدين بينما يجرى تجاهل الواقع الاجتماعى، والسياسى، والتاريخى. أضف إلى ذلك أنَّ تسليط الضوء على الحركة الإسلامية كبديل للحداثة الغربية يتجاهل استمرار الحركات الدينية وبعثها من جديد فى العالمين المسيحى واليهودى.

السياسة دون تصورات جوهرية

تتذبذب معظم كتابات ما بعد الاستعمار ما بين محاولة تأكيد النقاط العامة التى تربط بين ثقافة المستعمِّرين والمستعمَّرين، والاحتفاء بالاختلاف بينهما والرفع من شأنه. وقد احتل الجدل بين نقاط الاختلاف والتشابه محل الصدارة فى الكتابات النسوية المعاصرة، حيث وجِّه النقد للفئة الأحادية التى يُشار إليها بـ"المرأة" والمرتبطة بالطبقة الوسطى فى الغرب وجرى تفكيكها. وعلى ضوء الاعتراف بوجود اختلافات هامة بين النساء (من حيث العِرق، والطبقة، والانتماء الدينى، والتوّجه الجنسى) فإنَّ الناشطات النسائيات وجدنَّ أنَّهن فى حاجة لإعادة صياغة موضوع سياساتهنَّ. وقد صاغت دنيز كانديوتى Kandiyoti (1995:19-20) هذه القضية، وهى ترى أنَّ هناك وجهًا للتناقض قامت فيه الأعمال النقدية للحداثة ، من منطلق ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار والاتجاه النسائى، إلى إيجاد مناهج تتسم بالتعقيد لدراسة الاختلاف الثقافى والدواعى

القانونية والأخلاقية للدفاع عن حقوق النساء من خلال تحدى الخطاب العالمى. وقد أصبح التحدى القائم لاستيعاب التنوّع أمرًا صعبًا للغاية على ضوء التقاء نقد ما بعد الحداثة للعالمية بالنضال فى فترة ما بعد الاستعمار لتحقيق "الأصالة".

ولا مفر إذن من وجود خط فاصل لمن يشعر بالالتزام بسياسة المقاومة، والتحرر، والاستقلال، بينما يرفض فى الوقت ذاته المفاهيم الجوهرية للثقافة، والهوية، وموضوع التحرر. ولا يمكن حل هذا الصراع بسهولة، بل أنَّه يمثل أحد أكبر التحديات لمفكرى ما بعد الاستعمار والاتجاه النسائى المعاصرين. غير أنَّ هناك استراتيجيات متعددة لتخفيف حدة التوتر وتخطى الهوة بين المحاولات التى تبدو متناقضة. ولعل نقطة البداية تتمثل فى إعادة التفكير فى مفهوم "الاختلاف"، بحيث يتم فصل هذا المفهوم عن نمط التصورات الجوهرية والحدود التى اتسمت بها مفهوم "الاختلاف الاستعمارى". وفى سياق الاتجاه النسائى لدى "البيض" ولدى"السود"، ترى آفتار براه Avtar Brah على سبيل المثال أنَّه لا ينبغى النظر إلى "البيض" و"السود" كفئتين متعارضتين ثابتتىّ الجوهر، بل "كمجالين طارئين للجدل فى إطار ممارسات خطابية ومادية".(1996:95) وهى تشير إلى الارتباط بين علامات "الاختلاف" مثل النوع، والطبقة، والعرق، والتوّجه الجنسى، وتؤكد على أهمية الانتباه للعلاقات المتشابكة بين الأشكال المتنوِّعة للاختلافات الاجتماعية. (Ibid.: 95-6)

وقد أعدت أيريس يونج ris Young ادراسة تتبع منهج الفصل ما بين الاختلاف والتصورات الجوهرية نشرتها فى كتابها Justice and the Politics of Difference (1990) (العدالة وسياسة الاختلاف). وعلى الرغم من أنَّها تتناول تحديداً مفهوم تعدد الثقافات، والفردية، والحياة المجتمعية، فإنَّ صياغتها الفكرية للاختلاف قد تفيد فى الجدل الذى يدور فى مجال منهجى ما بعد الاستعمار والاتجاه النسائى، وهى ترى أنّ

الاختلاف لا يعنى الآخر، والضد وحده، بل يعنى الخصوصية، والتنوع، والبعد عن التجانس. ويحدد الاختلاف علاقات تشابه ومغايرة لا يمكن اختزالها فى هويات تتعايش مع بعضها البعض أو فى آخر لا يمكن التداخل معه. فالاختلاف لم يعد يعنى حياة الجماعات خارج حدود بعضها البعض. وإذا قلنا أنَّه يوجد اختلاف بين جماعتين، فإنَّ ذلك لا يعنى عدم وجود تداخل فى تجاربهما، أو أنَّه لا يوجد عامل مشترك بين الجماعتين. (Young, 1990:169-71)

ويمكن تطبيق منهج أيريس يونج فى "الاختلاف" فى أحد مستوياته على تحليلى لانعدام التجانس بين الجماعات والناشطات المصريات. فذلك المنهج يسمح بالاعتراف بالخصوصيات والتنوع داخل الحركة النسائية العلمانية، كما أنَّه يعطى مساحة لأرضية مشتركة تقام عليها سياسة تضامنية. وعلى مستوى آخر فإنَّ تلك الصياغة الفكرية للاختلاف يمكن ترجمتها لتصف آليات الانفصال، والتفاعل، والانتقال بين الثقافات وخلالها. وفى الوقت ذاته، فإنَّ الثقافة المصرية لا تزال على اتصالها بالثقافات الغربية وهى تقوم بتطويع انتقائى لبعض قيمها وممارساتها. ولا شك أنَّ الثقافة الغربية والثقافة المصرية لا يشكلان وحدة ذات تجانس داخلى.

ولا يقتصر اختلاف تجارب النساء والثقافات المعينة التى استقرت فيها هذه التجارب على الاتصالات عبر الثقافات، بل يقع الاختلاف فى حدود المجتمع الواحد. فعلى سبيل المثال، يوجد بمصر تجارب وظروف اجتماعية مختلفة تميز سيدات الطبقة الوسطى المتعلمة عن السيدات اللائى ينتمين لطبقات أقل حظًا. وعلى الرغم من الاختلاف الكبير فى الظروف الاجتماعية فإنَّ أفراد المجموعتين يشتركان فى بعض أشكال اضطهاد النوع، مثل خضوعهن لقانون الأحوال الشخصية. وبالمثل، فربما كانت هناك تجارب مشابهة ونقاط التقاء بين المصريات والنساء الغربيات التى تؤدى إلى تداخل القضايا التى يتناولنَّها. وعلى سبيل المثال، فإنَّ السيدات المصريات قد يتعرضنَّ أو لا يتعرضنَّ لدرجة العنف نفسها التى ترتبط بالاغتصاب وضرب الزوجات فى الغرب. غير أنَّ السيدات المصريات يتعرضنَّ لمظاهر عنف مختلفة مثل الضرب، والختان، والتحرش اللفظى والجسدى.

ولا يقدم دفاعى المرتبط بالاختلاف ضد التصور الجوهرى حلاً كاملاً لمحاولة الوقوف على أرض ثابتة أثناء محاولة هزَّها. فأية إعادة لصياغة الاختلاف، على الرغم من كونها مبشرة ومصححة للأوضاع، لا تساعد فى واقع الأمر على محو "الاختلاف" إذ أنه يدخل فى تشكيل عدد كبير من المظالم ومظاهر عدم المساواة القائمة فى أرجاء العالم. ولا شك أنَّ عدم الاعتراف بوجود علاقات غير متساوية بين الشعوب، والجنسين، والطبقات يؤدى إلى "خدمة المضطَهِد" ويؤدى إلى قيام "اتجاه مثالى سابق لأوانه". (Eagleton, 1990:23-4) وبالتالى فإنَّ الالتزام السياسى بمقاومة مظاهر عدم

المساواة يستدعى قيام التزام نقدى ببعض أشكال رواية العناصر الجوهرية. وقد يوفر مفهوم "التصورات الجوهرية الاستراتيجية" الذى قدمته جايترى سبيفاك Gayatri Spivak إطاراً مؤقتاً يمكن للصراعات السياسية أن تصاغ وتحارب من خلاله. ويرى مور-جيلبرت Moore-Gilbert أنَّ أحد مزايا الاحتماء الاستراتيجى بالتصورات الجوهرية يكمن فى أنَّها "تقدم إمكانية عقد تحالفات فى "حرب المواقع" بأسلوب لا تُقدِم الخصوصية الثقافية على فعله". (1997:202)

إنَّ الالتزام بـ"التصورات الجوهرية الاستراتيجية" يجنبنا الوقوع فى فخ المفاهيم السائدة لـ"الاختلاف الجوهرى" فحسب، إذا ما استخدمت استخداماً واعياً لأنَّها تمثل مجرد وسيلة سياسية وليس "حقيقة مطلقة". ويمكن للتحالفات السياسية بين الناشطات العلمانيات فى مصر أن ترتكز على الالتزام الاستراتيجى بأهم النقاط، وهذه النقاط لا تقتصر على كونهنَّ نساء مصريات، وإنَّما تمتد لمواقعهم الخاصة التى يساندنَّ على أساسها العلمانية والعدالة الاجتماعية. وقد يشكل تصنيفهنَّ كـ"ناشطات العالم الثالث" أيضاً، تحت ظروف معينة، وسيلة استراتيجية لصياغة التحالفات، والتصدى لقدرة الناشطات الغربيات على وضع البرامج. وحتى مفهوم "الهوية النسوية" يمكن أن يستدعى فى سياقات خاصة حيث يمكن قيام التحالفات الاستراتيجية مع الناشطات الغربيات. غير أنَّه بغض النظر عن "ملجأ التصورات الجوهرية" الذى جرى اختياره فإنَّ الهدف النهائى لا يجب أن يغيب عن الأنظار، ويتمثل ذلك الهدف فى تغيير القيم، والخطابات، والممارسات التى تشير من خلالها علامات الاختلاف لعلامات عدم المساواة.

الهوامش

(١) استعرت هذا المصطلح من بارثـا تشـاترجى Partha Chatterjee الذى ابتكره وضمنَّه كتـابه The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories (الشـعب وشظاياه: تواريخ الاستعمار وما بعده)

(٢) أنظر Kaplan (1992) لمراجعة أمثلة عن الادعاءات التى توجَّه ضد الناشطات الأوروبيات فى مجتمعاتهنَّ.

(٣) يقدم براه Brah (1996) مدخلاً مبتكرًا وكاشفًا لموضوع "الاختلاف" ومفاهيم الثقافة، والهويَّة، والشعب، فى سياق زيادة حركة انتقال الشعوب ومجتمعات الشتات.

(٤) فى إشارة منه ليورجن هابرماس Jürgen Habermas يذكر ميللر أنَّ: كى يكون المرء مستهلكًا فإنَّ ذلك يعنى الوعى بأنَّه يعيش خلال صور وأشياء ليست من صنعه (Habermas, quoted in Miller (ed.), 19955; my italics) كما أنَّ أشكال الاستهلاك تصبح مهمة من حيث التنوع بين الشعوب والثقافات فى عهد ما بعد الاستعمار.

المحتويات

مقدمة 7

الفصل الأول : مواجهة إطارات المفاهيم 31

الفصل الثانى : وضع الحركة النسائية المصرية فى سياقها 75

الفصل الثالث : الذات وتعاقب الأجيال 121

الفصل الرابع : العلمانية 181

الفصل الخامس : من الأقوال إلى الأفعال 209

الفصل السادس : مرآة الثقافة السياسية فى عصر 255

الخاتمة : الوقوف بين المتغيرات 295

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	روناك روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لوريتزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية في الكون	باري باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ - شعرية كفافي	جريجوري جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرانز كافكا	رونالد جراي	ت : نسيم مجلي
٢٢٣ - العلم في مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادي
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : مني عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد علي البربري
٢٢٧ - المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركي	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : ماري تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمري
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣١ - الدرافيل	خايمي سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمي
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام في السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزي ج١	جلال الدين الرومي	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادي	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربي مدبولي أحمد
٢٣٩ - العربي في الأدب الإسرائيلي	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامي حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - في انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبري محمد حسن عبد النبي
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفي بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق علي منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : علي إبراهيم علي منوفي
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوي
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : علي بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومي
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ - ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ - الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروجان كازانچيان
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ - مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ - روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ - مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ - فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ - الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	چوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ - السيدة بربارا	روميلو جاليجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ - فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ - البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ - الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ - السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ - هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ - رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ - الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة	چورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامي صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراي	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	الان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

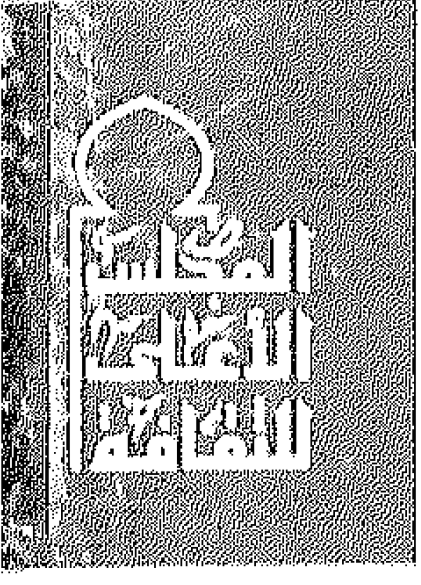
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى

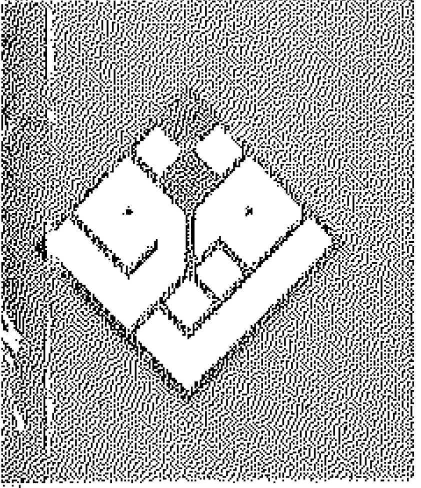
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس نرستيغ	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ريبيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليوم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ – جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ – الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد الننة
٤٧١ – رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ – دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ – دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ – الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ – صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عنانى
٤٧٦ – أرض الحبايب بعيدة : بيرم التونسى	ماريلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ – تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلانى

٤٧٨ -الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدى
٤٧٩ - المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨٠ - تساى ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدى
٤٨١ - عباءة النبى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ - موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ - النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	ت : أحمد الشامى
٤٨٤ - جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	ت : رشيد بنحدو
٤٨٥ - التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٦ - الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
٤٨٧ - الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٨ - الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٤٨٩ - هُسِّرل : الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسِّرل	ت : محمود رجب
٤٩٠ - أسمار البيغاء	محمد قدرى	ت : عبد الوهاب علوب
٤٩١ - نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت : سمير عبد ربه
٤٩٢ - محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت : محمد رفعت عواد
٤٩٣ - خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت : محمد صالح الضالع
٤٩٤ - كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت : شريف الصيفى
٤٩٥ - اللوبى	إدوارد تيفان	ت : حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦ - الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوادو بانولى	ت : مجموعة من المترجمين
٤٩٧ - العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت : مصطفى رياض

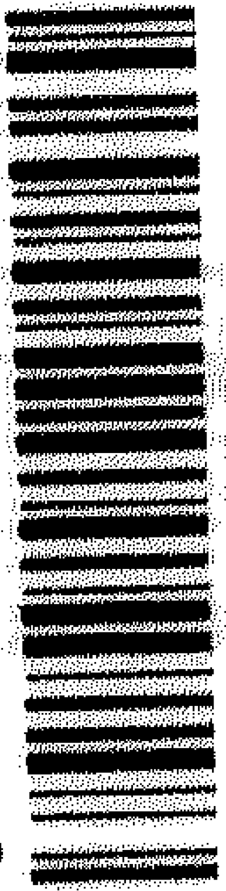
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٧٥٨٧ / ٢٠٠٢





تستكشف نادية العلى فى هذا الكتاب الأهمية الأنثروبولوجية والسياسية لأنشطة النساء ذوات الاتجاه العلمانى، وذلك بتسليط الضوء على الحركة النسائية فى مصر الحديثة، وهى فى بحثها تتصدى للصور النمطية للنساء العرب بوصفهنّ ضحايا سلبيات، وتوضح كيف يناضلن من أجل الحصول على حقوقهنّ ويتصدّين للقوى المحافظة. وتقيم المؤلفة حجتها على أساس من مقابلات أجرتها مع ثمانين سيدة أمدّتها بنظرات ثاقبة فى تاريخ الحركة النسائية المصرية، وأهداف الجماعات النسائية والناشطات وأولوياتهنّ، وتأثير الدولة المصرية والدوائر الإسلامية على الأنشطة النسائية بوجه عام. وتحدد المؤلفة - من خلال هذا المنهج - أحد أهم موضوعات كتابها، ألا وهو إعادة صياغة العلمانية فى الشرق الأوسط والعالم الإسلامى، ويتمثل إسهام آخر للكتاب فى تحديه للتفسيرات السائدة التى تروّج للانقسام ما بين «الغرب» و«الشرق». وفى هذا المقام، تحاول الباحثة أن تتخطى مفاهيم الثقافة بوصفها وحدة محددة، وأن تعترف بالتعقيدات واللقاءات المثمرة بين الثقافات. وخلال الكتاب، تعالج المؤلفة التوازن بين المادة الفكرية والمادة التجريبية بمهارة، كما تقوم بوضع عملها فى إطار الجدل النظرى القائم فى دراسات الشرق الأوسط، وبحوث ما بعد الاستعمار. وعلى الرغم من أنّ بعض الأفكار تتسم بالتعقيد فإنّ أسلوبها السلس الجذاب يجعل الفهم ميسورًا.



لوحة الغلاف للفنانة تحية حليم

تصميم الغلاف أمين الصيرفى